

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107522>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

85 D

# DIE PHILOSOPHIE DES JUNGEN GEIJER

IN IHREM IDEENGESCHICHT-  
LICHEN ZUSAMMENHANG. -



KÅRE SKREDSVIK





PROMOTOR

Prof. Dr. TITUS BRANDSMA









*C. G. Geier*





# DIE PHILOSOPHIE DES JUNGEN GEIJER IN IHREM IDEENGESCHICHT- LICHEN ZUSAMMENHANG. —

---

## ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van den graad van doctor  
in de Letteren en Wijsbegeerte aan de  
Katholieke Universiteit te Nijmegen  
op gezag van den Rector magnificus  
Dr. Th. L. I. A. M. Baader, Hoogleraar  
in de Faculteit van Letteren en Wijs-  
begeerte, volgens besluit van den Senaat  
der Universiteit in het openbaar te ver-  
dedigen op Maandag 31 Mei 1937,  
des namiddags om vier uur

DOOR

KÅRE SKREDSVIK

GEBOREN TE KUNGÄLV (ZWEDEN).





# Inhalts-Verzeichnis

Einleitung . . . . .	7
Kurzer Überblick über den Entwicklungsgang Geijers im allgemeinen . . . . .	7
A. Philosophie . . . . .	9
B. Poesie . . . . .	12
C. Geschichte . . . . .	15
D. Religiosität . . . . .	18
I. Die allgemeine damalige Lage der schwedischen Geisteswissenschaft . . . . .	21
A. Cartesius und sein Einfluß . . . . .	21
B. Leibniz und sein Einfluß . . . . .	29
C. Lockes Bedeutung . . . . .	33
D. Abschwächung des kantschen Kritizismus . . . . .	36
II. Nähere Entwicklung der Hauptgedanken der Geijerschen Philosophie, besonders mit Berück- sichtigung deren Weiterführung durch Boström . . . . .	38
A. Die Lebensdata Geijers . . . . .	38
B. Die Studien und die Schriften Geijers . . . . .	41
C. Eine zusammenfassende Charakterisierung der Philosophie Geijers . . . . .	47
D. Die Weiterführung der Hauptgedanken Geijers durch Boström . . . . .	58
E. Geijer als Geschichtsschreiber . . . . .	70
F. Die Persönlichkeit und der Dichter . . . . .	73
III. Milieu und Erziehung . . . . .	82
A. Die Heimat . . . . .	82
B. Das Familienleben . . . . .	87
C. Die Jugendliebe und die Innigkeit . . . . .	93
IV. Die philosophischen Lehrväter . . . . .	102
A. Höijer und Fichte . . . . .	102
B. Die herrschende historisch-ästhetische Auf- fassung . . . . .	108
V. Die erste Verfasserschaft . . . . .	112

VI.	Die Preisschrift über die Einbildungskraft 1810 . . . . .	116
A.	Die Einleitung . . . . .	116
B.	Das Wesen der Einbildungskraft, durch drei Hauptepochen der Geschichte beleuchtet . . . . .	118
C.	Die Einbildungskraft und die Erziehung . . . . .	125
VII.	Die Abhängigkeit von Schiller . . . . .	140
A.	Die Nebeneinflüsse und der Haupteinfluß . . . . .	140
B.	Referat der ästhetischen Briefe Schillers . . . . .	143
C.	Schlußbemerkungen . . . . .	160
VIII.	Philosophie und Religion nach den Schriften der Jugendjahre . . . . .	163
A.	Ein behaupteter Einfluß von Schleiermacher . . . . .	163
B.	Das Persönlichkeitsprinzip . . . . .	164
C.	Die intuitionistische Erkenntnistheorie . . . . .	166
D.	Glaube und Wissen . . . . .	168
E.	Grundzüge einer Offenbarungstheologie . . . . .	171
F.	Geijer als Realist . . . . .	175
IX.	Zusammenfassende Bemerkungen . . . . .	179
	Erfolg . . . . .	184
	Quellen und Literatur . . . . .	185



# Einleitung

Schweden hat im neunzehnten Jahrhundert kein isoliertes geistiges Leben aufzuzeigen. Die hervorragendsten Denker sind alle von der deutschen Kultur beeinflusst. Wohl haben oft die Vertreter des schwedischen Denkens dieses Jahrhunderts die überkommene Betrachtung gesteigert und kompliziert. Indem zum Beispiel Klassizismus und Romantik, also hervorragende Erscheinungen im geschichtlichen Leben Deutschlands, selbst nur als literarische Parteien mit engen Grenzen eingeschätzt werden sollten, wurde es in Schweden sehr schwer, diese neuen Ideen im allgemeinen Volksleben wahrhaft wirksam und fruchtbar zu machen <sup>1)</sup>. Was in Deutschland das ganze Volk ernsthaft nahm, schien oft im Munde der schwedischen Epigonen als etwas Unwirkliches und Lächerliches <sup>2)</sup>. Ein großer selbständiger Denker steht doch im Zentrum. Erik Gustaf Geijer <sup>3)</sup>, Dichter, Geschichtsforscher und Religionsphilosoph hat die Gedanken Kants, Herders, Fichtes, Schellings und Schillers <sup>4)</sup> in selbständiger Art nach nationalen Verhältnissen in schwedische Erde umgepflanzt, hat aber damit die Einseitigkeit dieser deutschen Philosophen zu überwinden gesucht. Etwas ist ihm in dieser Absicht schon gelungen, obwohl man bedauern kann, daß Geijer nicht so weit kam, daß er durch eine konsequente, offenbarungsgläubige Position die reinen und objektiven Grundlinien des menschlichen Denkens in der Philosophie

---

<sup>1)</sup> Vgl. Nils Erdmann: Erik Gustaf Geijer, Stockholm 1897, S. 88. Anton Blank: Die nordische Renaissance, Stockholm 1911, S. 130.

<sup>2)</sup> Nicht so wenig von Intelligenzaristokratie steckt auch in der deutschen idealistischen Betrachtung der Philosophie Anfang jenes Jahrhunderts. Vgl. z. B. Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Leipzig 1911. (Die Vorlesungen sind 1803 gehalten) S. 586: „Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitsbeziehung frei gesprochen.“

<sup>3)</sup> Biographie. Vgl. Religion in Geschichte und Gegenwart II, S. 1195. Hellstenius: Lebensgeschichte Geijers, Stockholm 1876, S. 1—X. Landquist: Erik Gustaf Geijer, Stockholm 1924, S. 1—52. Geijers Gesammelte Werke 1873, S. 3—14.

<sup>4)</sup> Böök: Einleitung zu Geijers Minnen, S. 27ff. Landquist: A. A. S. 102.



Schwedens propagiert hat. Durch Kritik und Weiterausbauung des gegebenen Stoffes hat er doch in der Geschichte der heimatlichen Philosophie Epoche gemacht <sup>1)</sup>. Solche große und weltberühmte Denker wie Boström, Sahlin und Norström, Geschichtsforscher wie Hjärne und Söderblom, sind irgendwie von der sogenannten „Persönlichkeitsphilosophie“ Geijers beeinflusst <sup>2)</sup>. Für deutsche Wissenschaft möchte es auch von großem Interesse sein, zu beobachten, wie ihre eigenen grundlegenden Systeme durch einen geistreichen und neutralen Forscher zu größerer Gemeingültigkeit durchgearbeitet und erneuert sind <sup>3)</sup>. Landquist <sup>4)</sup> nennt Geijer „das hervorragendste theoretische Talent Schwedens“. Steckt in diesem Werturteil eine große Wahrheit, darf doch nicht übersehen werden, wie die rein mentale Begabung bei Geijer mit einem scharfen praktischen und realistischen Interesse immer kombiniert war. Seine frische und harmonische Persönlichkeit trieb ihn dann und wann seine spekulativen Ideen durch praktische Bestrebungen zu prüfen. Er rang immer nach einer Versöhnung zwischen der kontemplativen und der praktischen Neigung seines Charakters. Im Gegensatz zu dem Englischen Empirismus meint Geijer immer konsequenter Idealist zu sein — er fängt jedesmal mit den Ideen an — als Kritiker dagegen ist und bleibt er immer Realist. Als Poet, Religionsphilosoph und Historiker entwirft er realistische Programme, denn er will, wie er selbst sagt, „mitten im Menschenleben beginnen“ <sup>5)</sup>. Deshalb ist Geijer noch im germanischen Geistesleben sehr aktuell. Besonders als Religionsphilosoph. Wie nun in Deutschland Kierkegaard studiert und geschätzt ist, obgleich er während seines

---

<sup>1)</sup> Vgl. Borellus: E. G. G. die Jahre vor dem „Abfall“, Lund 1909, S. 30.

<sup>2)</sup> Die Geschichtsphilosophie Geijers betreffend und ihre späteren Nachwirkungen, vgl. Hjärne: Staat und Kirche, Stockholm 1906, S. 7. Söderblom: Offenbarungsreligion, Upsala 1907, S. 3. Offenbarung, Stockholm 1908, S. 2 f.

<sup>3)</sup> Geijer meint auch selbst das Richtige in den Intentionen Kants, Fichtes und Schellings siegreich vollbracht zu haben. Die Aufstellung des Persönlichkeitsprinzips ist ihm die einzig richtige Weise, den Pantheismus abzulehnen. Vgl. „Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit“, herausgegeben von Ribbing, 1856 S. 209-220.

<sup>4)</sup> Landquist: A. A. S. 1.

<sup>5)</sup> Geijers „Minnen“, hrsg. von Böök 1915 S. 89.

Lebens keinen Einfluß auf das Denken des Kontinents ausübte, so wird vielleicht die gegenwärtige Situation der religionsphilosophischen Wissenschaft bald den deutschen schwedischen Geijer bekannt machen. Wie seine Väter zur Zeit Gustav Adolfs II. (1620) von Deutschland eingewandert waren, ist immer in seinem Charakter das deutsche Geblüt wahrnehmbar. Das Positive und Lebensbejahende in seiner Natur ist doch auch echt schwedisch. Die negativen, viel zu kritischen und grübelnden Trecke des schwedischen Nationalcharakters aber sind nicht deutlich in seiner Entwicklung wahrnehmbar. Wenig hat er sich von der melancholischen, zweifelnden schwedischen Gemütsart angeeignet. Die Wechselfälle seines Lebens und alle seine Schriften zeigen im Gegenteil, daß er mehr vom alten harmonischen, vergnügten, kinderfrommen deutschen Geiste gehabt hat <sup>1)</sup>).

Meine Untersuchung über den jungen Geijer als Religionsphilosoph scheint mir hiermit gerechtfertigt. Durch meine historischen und systematischen Darstellungen hoffe ich ein zuverlässiges Bild von diesem genialen Denker, der sich selbst als „einen Christen auf eigene Hand“ und als „einen nach dem göttlichen Reich der Wahrheit Suchenden“ betrachtete, geben zu können <sup>2)</sup>).

Ich führe meine Untersuchungen bis zu dem Jahre 1820 hinauf, da „Thorild“, die letzte philosophische Jugendschrift Geijers erschien. In seinen erkenntnistheoretischen Darstellungen hier wie auch in seinen Ansichten von Religion und Theologie ist die Blüte seines religionsphilosophischen Entwicklungsganges durch Geschichtsstudien und ästhetische Verfasserschaft aufgebrochen.

Um den jungen Geijer als Philosoph zu verstehen ist es doch notwendig, daß wir — vor diese Spezialuntersuchungen — in großen Linien die allgemeine Lage der dama-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Adrian Molin: Geijerstudien. Gothenburg 1906. S. 1. Geijer: Gesammelte Werke. Bd. II. S. 201, 208, ff. 354. Geijer Minnen. S. 141 ff.

<sup>2)</sup> In einem Brief an Fredrika Bremer vom 9. Februar 1843 erklärt er seinen religiösen Standpunkt. Er sieht das unauflösliche Band, das alle Menschen im Glauben vereinigt. Zum Religionsbegriffe Geijers als persönliches Bekenntnis, vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit. S. 7—11. Vgl. auch S. 17—18. S. 60.

Die Briefe Geijers an seine Frau, hrsg. von Landquist, Stockholm 1923.

ligen schwedischen Philosophie und danach auch den ganzen philosophischen und literarischen Einsatz Geijers betrachten.

Auf verschiedenen Gebieten durchläuft Erik Gustaf Geijer eine abwechselnde Entwicklung. Nicht am wenigsten der Religionsphilosoph. In den empfänglichsten Jugendjahren stand er in schweren Reibungen zwischen den Interessen des eigenen Ichs: einerseits den praktischen Nützlichkeitsanlagen, anderseits den abstrakten und spekulativen Talenten<sup>1)</sup>. Dieser Zwiespalt ist auch in der vorwaltenden Philosophie der Zeit wahrnehmbar. Die damaligen, nicht sehr bedeutenden Kathederphilosophen in Upsala begnügten sich mit einer seelenlosen Kopie des Empirismus Lockes<sup>2)</sup>. Sieghaft drang indessen unter den jüngeren Forschern ein neues philosophisches Interesse hervor. Dies wurde für den jungen Geijer zuerst durch Höijer<sup>3)</sup> aktuell. In den philosophischen Streitigkeiten seiner Studienzeit scheint er weder die eine noch die andere Position einzunehmen, bis der Erfolg der Reibereien und geistigen Qualen der Studienjahre ein reiner und trotztender Idealismus wird, der von so verschiedenartigen Denkern wie Fichte, Schiller, Schelling und Hegel beinflusst ist<sup>4)</sup>. Von dieser ersten Grundposition aus ist eine lebendige und bedeutungsvolle Entwicklung wahrnehmbar. So zielt er zum Beispiel darauf, die Einseitigkeiten in der Identitäts-

---

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. I. S. 11 ff. Landquist: A. A. S. 8.

<sup>2)</sup> Der Upsala-Philosoph Christiernin besaß keine spekulative Begabung. Auch die neuen Strömungen innerhalb der Grenzen seiner eigenen Disziplin waren ihm fremd. In einer Dissertation vom 7. Mai 1788 nennt er die Lehre Kants „vana et periculosa ratio“. Sein Kollege Boethius dagegen war eine hervorragende Intelligenz. Noch 1788 ist er in seiner Erkenntnistheorie reiner Locke-Jünger. So heißt es z. B. in seiner Untersuchung dieses Jahres „De sensu per sympathiam“: „Dubium esse non arbitramur, quin humana omnis cogitatio primam ducet a sensibus, quos in externos et internum vel in sensus ac reflexionem, Lockio duce, dispescimus.“ (Pos. I.) Zum ersten Mal 13. Juni 1789 weist er auf die „Kritik der reinen Vernunft“ (Auflage 1787) hin.. Vgl. Liljekrantz: Benjamin Höijer. Lund 1912. S. 52 f.

<sup>3)</sup> Benjamin Höijer war 1767 geboren, Prof. in Upsala 1809, \* 1812. Schelling hat in seiner Rezension Höijers „Die philosophische Konstruktion“ ihm seine volle Anerkennung gezollt. Vgl. Ahlberg: Phil. lex. S. 94.

<sup>4)</sup> Vgl. Blanck: A. A. S. 81. Geijers „Minnen“ S. 153.



philosophie Schellings zu überwinden und sucht anfangs mit Beihilfe Hegels seinen Zweck zu erreichen<sup>1)</sup>. Schritt für Schritt wird er allmählich genötigt, die Prinzipien seiner eigenen sogenannten *Persönlichkeitsphilosophie* zu formulieren<sup>2)</sup>. Das Doppelspiel des eigenen Ichs mit sich selbst — der kranke Punkt in jedem pantheistischen System — ist hier in ein neues und schöneres Verhältnis verwandelt. Das Ich poniert nicht mehr, wie bei Fichte<sup>3)</sup>, sich selbst als das einzig Absolute und stellt gegen sich ein Nicht-Ich. Nein, das menschliche Ich fühlt sich vielmehr in Relation zu einem zweiten Ich: ein ewiges „Du“ entspricht dem „Ich“<sup>4)</sup>. Die Vorlesungen Geijers über die Geschichte der Menschheit wie auch seine kleine zuerst in Deutsch erschienene Schrift „Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit“, die letzte aus seiner Feder, zeugt von dieser Auffassung, die wirklich eine Veränderung der in den Jugendschriften ausgesprochenen Ansichten bedeutet<sup>5)</sup>. Wie Geijer selbst immer wieder betont, ist er immer nur ein Sucher geblieben. Von einer reifen, philosophischen Anschauung kann bei ihm nicht die Rede sein. Die Ansätze aber, eine richtige Position einnehmen zu wollen, waren doch überhaupt bei ihm größer als bei anderen schwedischen Denkern. Wir werden später sehen, wie er in der Erkenntnistheorie große Fortschritte gemacht hat. Auch die Annäherung an die Offenbarung ist bei ihm durch die Jahre inniger und inniger geworden. Man fragt sich unwillkürlich, wie er sich endlich entwickelt hätte, wenn er überhaupt einmal mit dem Katholizismus konfrontiert hätte. Parallel diesem Hinweis kann auch unsere Aufmerksamkeit auf die Entwicklung gelenkt werden, die seine poetische oder ästhetische Grundanschauung durch die Jahre erleidet. Hierher gehört auch die Stellung des Dichters

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. II S. 94 ff. S. 117.

<sup>2)</sup> Schon die philosophische Schrift „Thorild“ 1820 zeigt Ansätze zu einer neuen Betrachtung. Um vergnügt zu werden braucht das Bewußtsein nicht nur sich selbst, sondern auch ein anderes persönliches Bewußtsein in inniger Vereinigung. Vgl. A. A. Bd. II S. 177. Betreffs der reifen Persönlichkeitsanschauung, vgl. „Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit“, hrsg. von Ribbing S. 169—184.

<sup>3)</sup> Einleitung in die Wissenschaftslehre von Fichte, Stlm. 1914. S. 44 f.

<sup>4)</sup> Vgl. Landquist: A. A. S. 411 ff. Geijer: A. A. S. 584, Bd. III.

<sup>5)</sup> Vgl. „Vorlesungen ect.“ S. 322—336. Geijer: A. A. Bd. III S. 544—589.

Geijers zu den damaligen literarischen Schulen. Seine klassische und klare Mäßigkeit kommt ihm zu statten, die alten ehrwürdigen Traditionen der „Schwedischen Akademie“ kontinuierlich weiterzuführen<sup>1)</sup>. Gleichzeitig machen ihn seine Sympathien für die neuen romantischen Strömungen innerhalb der Geisteswissenschaft solidarisch auch mit den literarischen Verfechtern der jüngeren Romantik<sup>2)</sup>. Die Preisschrift von der Einbildungskraft, 1810<sup>3)</sup>, zeigt am deutlichsten diese Doppelstellung, die bewirkt hat, daß jede der streitenden Schulen ihn als ihren Mann betrachtete<sup>4)</sup>. Blank, einer der größten Geijerforscher Schwedens, sagt, „daß es hier Geijer gelungen ist, Gedanken und Ideen von sehr verschiedenen Seiten zu vereinen und persönlich zu prägen, daß er die große und schwierige Kunst gekannt hat, nicht zu zerbrechen, sondern neues Leben der Tradition gerade in dem Augenblick zu geben, wo gleichzeitig Pflege des Alten und Sinn für das Neue gefordert war“<sup>5)</sup>. Ein Neuklassizismus in Übereinstimmung mit Schiller und Goethe wird der vorherrschende Eindruck von dieser Schrift, wenn auch Beeinflussung von den deutschen Romantikern deutlich zu spüren ist. So baut zum Beispiel Geijer in seiner Darstellung der primitiven Sprachen auf Herders „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“, wie früher in Schweden Neikter, Tingstadius und Höljer. gleichartige Ideen vertreten haben<sup>6)</sup>. Ja, er hat sogar be-

<sup>1)</sup> Geijers „Lobrede über Sten Sture d. Ä.“ ist in Bezug auf Form und Inhalt streng akademisch und brachte ihm 1803 zum ersten Mal den großen Preis der Akademie. Solche Gedichte wie „Manhem“, „Der Grundbesitzer“, „Der letzte Kempe“ und „Der letzte Dichter“ haben alle die akademische Form behalten, wenn auch ihr Inhalt zum Teil von Rousseau und den sog. Ossiansliedern beeinflusst ist. Geijer: Sämtl. Werke Bd. VII S. 3—30. A. A. Bd. I S. 211, 215 und 219. Vgl. Macpherson: The poems of Ossian. I—II, Edingburgh 1805. Derselbe: Poems of Ossian. I—II, London 1806. Rousseau, J. J.: Zwei Abhandlungen von der Kultur und dem Menschen, Stockholm 1920, S. 32. Contrat social, S. 7 ff. Emile S. 110, 167.

<sup>2)</sup> Vgl. Blank: Die göttliche Dichtung Geijers, Stockholm 1918, S. 438.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. S. 1—47. Landquist: A. A. S. 87 ff.

Böök: Einleitung zu Geijers „Minnen“, Stockholm 1915, S. 89.

<sup>4)</sup> Vgl. Molin: A. A. S. 67. Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 9 und die Worte Fr. Schlegels (V: 132) „Schon ganz frühe gesellt sich zu dem lebendigen Reichtum der Phantasie, zu der ritterlichen Heldengröße des romantischen Gedichts eine leise Ironie, die oft laut genug wird.“

<sup>5)</sup> Blank: A. A. S. 56.

<sup>6)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 14 ff. Blank: Die nordische Renaissance, S. 260—265.

treffs seiner Auffassung der Naturpoesie und der Volksdichter Herder durch Schlegel modifiziert <sup>1)</sup>). Diese vermittelnde Stellung sollte doch von einem mehr entschiedenen neuromantischen Standpunkt verfolgt werden. Die ersten Gedichte in der Zeitschrift „Iduna“ bieten Kennzeichen, die uns eine kräftige Begründung dieser Theorie geben <sup>2)</sup>). Freilich verfiel er nicht in die purpurfarbige Bildexzesse der „Phosphoristen“ oder überhaupt in die ekelhaften Übertreibungen der neuen Schule <sup>3)</sup>). Es kann doch kaum verneint werden, daß die Jahre 1815—1820 — die ersten akademischen Dozentjahre Geijers in Upsala — eine abgemachte Annäherung auch hinsichtlich der ästhetischen Auffassung zu den neuromantischen Freunden bedeuteten. Sobald diese Verschiebung ihre letzte Grenze erreicht, wird er als solidarisch mit dem eigentlichen Kern in dem Protest der Upsalaromantik gegen die kühlen und nationalistischen Doktrinen der „Akademiker“ <sup>4)</sup>). Aber auch in dieser Hinsicht ist eine zukünftige Veränderung sichtbar. Die einseitig archaisistischen Übertreibungen der romantischen Schule sollten allmählich den liebevollen aber bestimmten Protest der harmonischen und klassischen Persönlichkeit auslösen. Es ist nur erforderlich, auf die Rezensionen Geijers von Atterbom und anderen Neuromantikern in der „Zeitung des schwedischen Literaturvereins“ und in dem „Literaturblatt“ hinzuweisen <sup>5)</sup>).

<sup>1)</sup> Blanck: Die göttliche Dichtung Geijers, S. 60.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. I S. 268, 277 und 277. Blanck: A. A. S. 426 ff.

<sup>3)</sup> Die Neuromantiker in Schweden wurden nach seiner Zeitschrift „Phosphoros“ die „Phosphoristen“ genannt. Diese Zeitschrift war Organ für die 1807 gegründete literarische Gesellschaft „Musis Amici“. Später wurde diese Gesellschaft zu „Der Aurora-Verein“ umgetauft. Der Zweck dieses Vereins war, alle Zweige der höheren Literatur durch Revolution zu erneuern. „Phosphoros“ erschien 1810—1813 monatlich in brandroten Deckeln, mit Atterbom und Palmblad als des hervorragendsten Vertreters des romantischen Programms.

<sup>4)</sup> Die Mitglieder der „Schwedischen Akademie“.

<sup>5)</sup> Landquist: A. A. S. 542—543 und 546—548.

Borelius: A. A. Kap. 10.

In der „Zeitung des schwedischen Literaturvereins“ 1835 Nr. 14 beginnt Geijer seine Kritik der Schriften Atterboms mit einem deutschen Zitat, dessen Worte auf diese Arbeit ihm zutreffend scheinen: „Ich kenne sehr wohl diese Art von Beweisführung und Aufbau von Systemen; jeden beliebigen Punkt in der Natur kann man sich wählen, und da herum den Rest des Universums spielen und sich bewegen lassen: geschieht dies aber befangen und eigensinnig, so

Wir nehmen noch ein letztes Beispiel der Verschiebungen in der Anschauung Geijers: seine Stellung zu den geschichtlichen und politischen Problemen. Der junge Philosoph, der für die Ideen des gefährlichen Højers schwärmte und seine Vorlesungen hörte, will sich selbst am nächsten zur Benennung „liberal“ rechnen <sup>1)</sup>. Wie in den philosophischen und kulturellen, so steckte er auch in den politischen Ideen, die die jungen Kämpfer der Zeit beseelten, ein scharfer Protest gegen ein altes System und eine glühende Überzeugung, daß die neue Zeitlage neue Einsätze forderte <sup>2)</sup>. Es ist nicht zu vergessen, daß „Götiska förbundet“ von Anfang an eine solche oppositionelle Verbindung war, die durch eine Wiederbelebung den wahren Mitbürgergeist, das Vaterland vor dem Verderb, in welchen der herrschende Gemeingeist und der politische Schlendrian es zu stürzen drohte, retten wollte <sup>3)</sup>. In der Preisschrift 1810 weht uns schon eine sanfte Brise von dieser Anschauung der Dinge entgegen <sup>4)</sup>. Dieselbe Anschauung, diese neue Be-

---

mag der Erfinder noch so gelstreich sein, er wird närrisch und riskiert es zu bleiben. Ein großartiges Verfolgen aller nur zu erfindenden Systeme, ein solches Lossagen davon, ein starkes Ergeben in alle Möglichkeiten, die ein höherer Geist in seinen Händen hält, ein natürliches Anerkennen der Dinge, die für uns sind, ein ehrliches Verfahren in den Tiefen unseres eignen Geistes, dies, dünkt mich, ist fromm und gottgefällig allen seinen Gesandten und Geweihten.“ (Raheel, Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde, Berlin 1834, Bd. II S. 14.)

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: Minnen. S. 143 f. „Die schönen Reden in der französischen Nationalversammlung — so viel davon, daß sie in dem fernen Walde Widerschall machte, waren uns zum endlosen Vergnügen. An die Blutszenen glaubten wir nicht, weil sie nicht zu den schönen Worten paßten, und ich kann mich noch erinnern, wie einer unserer ehrlichen Nachbarn von Robespierre als einem guten aber verfolgten Mann, den die bösen Menschen nicht in Ruhe ließen, sprach.“ Geijer nennt dies als ein Exempel des ländlichen Naivismus, der die Weltereignisse nur auf gehörigen Abstand folgte. Wie ein Blitz vom klaren Himmel kam aber die Nachricht vom Mordanschlag auf den König Gustaf III. und die liberalen Schwärmereien waren mit eins verschwunden.

<sup>2)</sup> Die sog. „Göten“ repräsentierten die rousseausche Anschauung in Schweden. Der primitive, starke und gesunde Mensch ist das Ideal in der Geijerschen Verbindung. Vgl. Rousseau, Disc. sur les sciences Oeuvres compl., ed. Musset-Pathay, v. I, S. 34: Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que la luxe s'étend, le vrai courage s'énervé, les vertus militaires s'évanouissent. Blanck: Die götische Dichtung Geijers, S. 34 f.

<sup>3)</sup> Geijer: Gesammelte Werke: Bd. I S. 53 ff.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 74 ff.

urteilung der Tradition und der Vergangenheit, sollte bald in der erwähnten Kameradenverbindung zu ihrem Recht kommen. Blank erwähnt auch in seiner Analyse der Preisschrift diesen klassischen Liberalismus <sup>1)</sup>).

In seiner Arbeit, die Ideen der Aufklärung mit denen der neueren Philosophie zu versöhnen suchen, meint Geijer selbst, daß er eine liberale Auffassung vertrete. Dies ist durchaus nicht der Fall. Seine hohe Schätzung des feudalen Staatssystems des Mittelalters als des besten Ausdruckes des lebendigen Wesens des Staatskörpers zeigt zum Beispiel, daß er schon in dieser Zeit ein treuer Jünger der konservativen, geschichtlichen Schule war. Ebenso, wenn er die Eigentümlichkeiten und Kennzeichen der mittelalterlichen Poesie einleuchtend machen will. Aus einer Fußnote in der Preisschrift ergibt sich doch, daß Geijers Schätzung des Feudalismus zur damaligen Zeit ihm selbst als sehr gemäßigt erschien. Er beschränkt sich auf Konstatieren einer Tatsache, deren Verdrängung durch eine andere Tatsache ihm keineswegs ein Verlust zu sein scheint. „In dem Feudalismus findet man keinen Ausdruck des Gemeinwesens als eines von dem Privaten verschiedenen. Das Gemeinwesen scheint noch nicht Dasein zu haben“ <sup>2)</sup>). Und vom Leben der Poesie in dem Übernatürlichen und Ungetümen, mit der neuen Welt von Vorstellungen und Symbolen, die ein Ergebnis dessen waren, sagt er kurz und einfach: „Man bekam etwas, das einer Mythologie ähnelte, aber es war von der alten im Prinzip und Charakter ganz verschieden, und es war häufig nichts weniger als schön“ <sup>3)</sup>).

Fruchtbare Vergleiche mit späteren Darstellungen, die auf bewußte Veränderungen zur rechten Hand in diesen beiden Hinsichten deuten, können getan werden <sup>4)</sup>. In der spä-

---

<sup>1)</sup> Blank: A. A. S. 81 ff.

Vgl. Landquist: A. A. S. 119—120.

Vgl. Geijer: A. A. S. 23—25.

<sup>2)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. II S. 11.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. S. 9. Vgl. auch A. A. S. S. 71—73.

<sup>4)</sup> Geijers Gottesidee beeinflußt immer seine Gesellschaftslehre. Seine Entwicklung vom Liberalismus zur höheren Schätzung des einmal Gegebenen ist von einem schärferen Gegensatz zum Pantheismus bewirkt. Um seinen Zweck zu erreichen, scheut er sich nicht seinen

teren Schrift „Feudalismus und Republikanismus“, 1818, zeigt er größeres Verständnis und größere Schätzung der positiven Eigenart der mittelalterlichen Gesellschaftsgedanken. Sein Anschluß an die sogenannte geschichtliche Schule wird hier als augenfällige Tatsache deutlich <sup>1)</sup>. Die Geschichtskonstruktion wird mit Beihilfe der Prinzipien dieser Schule gemacht, und ihre Resultate tragen ihrerseits dazu bei, den historischen Hergang — den vollendeten und den gegenwärtigen — so zu erklären, daß er mit dieser Konstruktion übereinstimmt und sie wahrscheinlich macht. Wie auf dem literarischen Gebiet die mittelalterlichen Phantasiegebilde von dem verständnisvollen Blick volle Würdigung gewinnen, so enthüllen einem solchem sympathisierenden Betrachter jene soziologische Bildungen ihre unzweifelhaften Vorzüge. Wenn auch die Freiheit und Selbständigkeit des Volkes keinen Augenblick von dem werdenden Geschichtsschreiber, der die oft mißverstandenen Worte: „Die Geschichte des Volkes ist die der Könige“ <sup>2)</sup>, hat fassen lassen, so ist er doch davon weit entfernt, die soziologischen Bildungen vom Gesichtspunkt der Vertragsrechtslehre aus konstruieren zu wollen.

Vielmehr bestehen zwischen der Auffassung der geschichtlichen Schule und der Gesellschaftslehre des Mittelalters große Übereinstimmungen. Es ist nicht sonderbar, wenn in dieser Schrift der Ton von größerem Verständnis vibriert

---

großen Lehrvater Schelling realistisch zu deuten. Besonders verwendet er einige Worte von Schelling: „Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sei... Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Wissen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus als solchen ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe.“ (Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Upsala-edit. T 11, p. 83) „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemütlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, inbezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Teil derselben betrachtet wurde“ (p. 80). Geijer: A. A. Bd. II S. 249 f.

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. S. 341—344 und 377.

<sup>2)</sup> Vgl. Landquist: A. A. 465. Geijer: Bd. VI S. 5—10.

als in der früheren, sehr summarischen Darstellung. In dieser letzterwähnten Schrift wird natürlich dem mittelalterlichen Verfassungsprinzip eine genaue Analyse gewidmet, deren Ergebnis kurz so zusammengefaßt wird: „Will man in einem Satz dieses ganze Verfassungsprinzip ausdrücken, so würde es lauten: Jedes Recht und jede Gewalt in der Gesellschaft kommt von Oben — als Gabe und Verleihung — welches Prinzip gerade von dem der Familie her stammt und ihre ursprüngliche Verfassung unter dem Regiment eines Hausvaters ausdrückt. Ebenso erinnert die Weise selbst, auf welche sich dieses Prinzip geltend gemacht hat, an denselben Ursprung, nämlich durch die herrschende Neigung, alles — obwohl hinsichtlich der Erwerbung *verlehtes* — Recht doch hinsichtlich des Besitzes *erblich* zu machen, welche Neigung zur Erblichkeit der Gerechtigkeiten wir schon als kennzeichnende Kriterien der Gesellschaftsverfassungen, in welchen das Familienelement das Vorherrschende ist, angeführt haben. Wir haben also unsere Aufgabe gelöst, denn sie war zu erweisen, daß der Feudalismus eine solche Verfassung ist: eine Wahrheit, die durchaus nicht neu, aber — so weit ich weiß — weder genügend festgestellt noch in ihrem ganzen Zusammenhang mit der Theorie des Staates im Allgemeinen gesehen. Zu dieser Theorie gehört doch das Prinzip so hauptsächlich, daß es in der ganzen Welt zur Bildung und Schöpfung der Gesellschaften mitgewirkt hat. Der Feudalismus ist dazu nur ein einzelnes, europäisches Exempel“ <sup>1)</sup>. Dieser fertige, konservative Standpunkt Geijers scheint in dem Äußeren eine Abweichung von der mehr freisinnigen Denkart seiner Entwicklungsjahre zu bedeuten <sup>2)</sup>. Deshalb muß auch für

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 285. In den Anmerkungen zu seiner Schrift zeigt Geijer, daß er sich ganz und gar die Grundprinzipien der geschichtlichen Schule angeeignet hat. Es ist u. a. sehr interessant, daß er sich sogar auf Tacitus stützt. Er konstatiert, daß dieser „*Sacerdos civitatis*“ als eine besondere Würde erwähnt, und zitiert auch *De mor. German. C. 39*: *Ibi regnator omnium Deus, cetera subjecta et parentia*. A. A. Bd. II S. 386 f.

<sup>2)</sup> Vgl. einen Brief an Järta, in Upsala um 1838 geschrieben. Hier räumt Geijer offen ein, daß die Denkart der geschichtlichen Schule seine eigene gewesen ist. Betreffs seiner Entwicklung vom jugendlichen Liberalismus zum konservativen Standpunkt. Vgl. auch „*Minnen*“, S. 220 ff.

die Parteigenossen der spätere, sogenannte „Abfall“ ganz und gar als ein unmotivierter und unerklärlicher Rückschlag erscheinen<sup>1)</sup>. Doch ist diese äußere Manifestation der neuen Weise, die politischen Tagesereignisse zu betrachten, nur das endgültige Resultat einer langsam gereiften Auffassung, daß die neuen Ideen verhältnismäßig berechtigt waren. Schon der Geijer der geschichtlichen Schule stand nicht den liberalen Gesichtspunkten fern. Andererseits bedeutete der „Abfall“ nicht, daß er damit eine vulgäre, unkritische, liberale Gesamtauffassung zu verschlingen begann<sup>2)</sup>.

Die auffälligen Verschiebungen in dem Hervortreten Geijers auf verschiedenen Gebieten, als Philosoph, Dichter und Historiker, müssen in Zusammenhang mit dem Zentrum der Persönlichkeit Geijers, seinem religiösen Verhältnis, gestellt werden. Dann scheinen sie nicht länger charakterlose Schwankungen hin und her zu sein. Vielmehr beweisen sie die Harmonie und die Allseitigkeit in der Bildung seiner ruhigen und tiefen Persönlichkeit. Gerade diese Gärungen und Veränderungen auf der Oberfläche bekunden erst die innere Strömung und die ganz bestimmte Richtung seines Lebenswerkes, das immer von seiner innigen Neigung zur Frömmigkeit inspiriert war<sup>3)</sup>.

In einem Gemüt, wo Zerfahrenheit und Wankelmuth walten, wird Biegsamkeit und Anpassungsfähigkeit nach jedem Wechsel der äußeren Umstände eine sehr leichte Sache, denn hier gibt es ja keine innere Festigkeit, die gegen den Strom der Wechselfälle des Lebens strebt. Hier erweckt nur jede Veränderung die augenblickliche, oberflächliche Anpassung der Unselbständigkeit. Im Gegenteil ist es bei einem selbständigen aber beweglichen Charakter. Wollen wir den wirklichen Geijer entdecken, müssen wir zur Erkenntnis der Tatsache kommen, wie in allen Lebensäußerungen seiner Persönlichkeit Kraft und schaffender Geist gerade aus diesem seinen Sehnen und Suchen der höheren

---

<sup>1)</sup> Vgl. Landquist: A. A. S. 548. Erdmann: A. A. S. 237—246. Geijers Vorwort zu „Literaturblatt“ Nr. 1, Januar 1838.

<sup>2)</sup> Vgl. Geijers Brief an Järta, 13. Januar 1838.

<sup>3)</sup> Gesammelte Werke: Bd. VIII S. 681 und 689.



Wirklichkeit hervorströmt. Nur der Mensch, der bei den vielen Möglichkeiten der menschlichen Begriffe und Vorstellungen einen festen Grund und Ruhepunkt gefunden hat, kann das Recht zu freier Kritik und verbesserender Prüfung des Wahrheitsgehaltes dieser Begriffe erlangen. Wäre Geijer nicht so religiös, wie er wirklich war, gewesen, so wäre er niemals gezwungen gewesen, die alten Standpunkte zu verlassen, die ihm ein Entblößen des Reichtums des Lebens und der Wirklichkeit herbeizuführen schienen<sup>1)</sup>. Das Bezeichnende für die Religiosität Geijers ist, daß sie vor allem ihm eine Hilfe zu allseitiger und ungehemmter Entwicklung seiner natürlichen Gaben und Kräfte war<sup>2)</sup>. Er selbst kennt keine Stunde im Leben, da die Religion als etwas zuvor Unbekanntes, Versäumtes, aber nun als eine unerläßliche Lebensmacht sich ihm plötzlich aufgedrängt hätte. Nein, vielmehr hat ihn die Atmosphäre der Religion seit der ersten Stunde des Erwachens seines Bewußtseins umhüllt, und ist ihm seitdem nicht geraubt<sup>3)</sup>. Eine solche Religiosität wird deshalb auf einmal leicht und schwer zu

---

<sup>1)</sup> Vgl. Gesammelte Werke Bd. VIII S. 688ff. „Hätte ich nicht alle Partei- und Kotteribänder zerrissen, dann hätte ich mich nicht so frisch, so wohlgeneigt oder so frei gefühlt.“ Sicher fühlt auch Geijer selbst, daß der „Abfall“ aus einem tieferen Eindringen in das Wesen des Christentums emanirt war. Erdmann hat diese Tatsache bemerkt. Er sagt: „Ich glaube nicht, daß ich mich irre, wenn ich den Grund der ganzen neuen Weltanschauung Geijers in seiner Menschenliebe suche... Es war das Christentum, das den Begriff Mensch zuerst in der Geschichte hervortreten ließ.“ A. A. S. 248.

<sup>2)</sup> Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 697, Bd. I 242. Wenn Geijer auf den Bischofsstuhl Karlsstadt um seines Universitätsamtes willen verzichtete, schrieb der König, Karl XIV. Johan, persönlich einige Zeilen zu ihm, die auf eine ähnliche Betrachtung der Religiosität Geijers deutet: *Perseveréz, Monsieur Geijer, dans votre honorable et chrétienne résolution: — Je dis chrétienne, car la recherche de la vérité est déjà une religion qui marche à côté de celle que Nos doctrines Nous préchent.* Eine gewisse Wahrheit steckt natürlich darin, doch müssen wir wieder und wieder betonen, daß dies Suchen nicht die wahre Religion ist, und daß in der Entwicklung Geijers das stetige Suchen ohne die Erlangung einer ganz festen Position immer seine folgenschwere Konsequenzen gezeigt hat. Richtige Intentionen und hoffnungsgebende Ansätze sind nicht zur Reife und philosophischer Bedeutung gekommen.

<sup>3)</sup> Vgl. Geijer: Bd. I S. XXXV, Ibidem S. 4 Bd. VIII S. 703. Vgl. auch Molin: Geijerstudien S. 8.

erfassen und zu beschreiben. Überall — in jeder Lebensäußerung — schimmert ihre Gestalt hervor und wird ihre Spur geahnt, nicht nur in den Verrichtungen des Ernstes und den repräsentativen Schöpfungen der Seele, sondern auch im leichten Gespräch des Spasses und in den kleinen Ausbrüchen der Alltagsgefühle. Will die Forschung den philosophischen Entwicklungsgang des jungen Geijers bis kurz nach der Preisschrift von der Einbildungskraft 1810, wo das Suchen der Jugendjahre in männlicher Blüte ausgeschlagen ist, untersuchen, darf man nicht diese Tatsache vergessen, daß das Milieu und die alltäglichen Begebenheiten, seine eigene Schicksalsfügung und die Betrachtung der Verhältnisse der Welt von seiner weltbejahenden Religiosität befruchtet wurden und ihm zum Philosophieren verhalfen <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Deshalb wurde er — obwohl als Jünger Schillers, Fichtes und Schellings „Idealist“ genannt — in seinem Philosophieren gewissermaßen realistisch. Vgl. seine religionsphilosophische Einleitung zu den Schriften Thorilds. Schon als neuangestellter Dozent der Universität Upsala sucht er 1812—1820 eine realistische Religionsphilosophie zu vertreten: „Fleiß, Entbehrung, Demut, reines Gemüt sind für den Geschichtsforscher nicht minder notwendig als für den Naturforscher, ja, noch mehr. Der erste kann gleich wenig wie der zweite sein Objekt schaffen. Er hat mit nicht minder wirklichen Wirklichkeiten zu tun. Aber sie sind von einer höheren Art. Auch wage ich zu sagen: Nichts hat mich so von dem göttlichen Kern der Dinge überzeugt, wie die Richtung, die meine Wißbegierde mehr und mehr auf die schärfste Wirklichkeit genommen hat, in all seiner Hoheit, Kleinheit, Bitterkeit, mit einem Wort, in all seiner Wahrheit. Die lose, luftige Schönheit hat für mich sein Behagen verloren. Ich suche die gebundene (wie der Naturforscher von der gebundenen Wärme spricht.), die in den Dingen verborgene.“ Bd. I S. 54 und 55.

## I. Die allgemeine damalige Lage der schwedischen Geisteswissenschaft

**Cartesius**<sup>1)</sup> ist besonders in Schweden durch seine Relationen zur gelehrten Welt des Landes (er starb bekanntlich in Stockholm 1650 am Hofe der Königin Christine.), der Grundleger der neueren Philosophie gewesen. Seine Erkenntnislehre hat den Subjektivismus in das Denken eingeführt. Die Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie ist die Meinung, daß die angeborenen Ideen die objektive Wahrheit, das wahre Sein der Dinge repräsentieren. Diese Ansicht ist in seiner Philosophie doch gar nicht bewiesen, noch kann sie mit den Ressourcen seines Denkens bewiesen werden. Läßt man aber diese Voraussetzungen fallen, ist man ständig im Subjektivismus stecken geblieben. Sowohl Methode als Erkenntnislehre Cartesius' lassen sich ganz leicht mit dem protestantischen Individualismus zusammenbringen. Um dies näher zu begründen, machen wir einen Überblick über diese Teile seiner Philosophie.

Es steht fest, daß unsere Sinne uns häufig täuschen. Deshalb dürfen wir, sagt er, ihnen in keinem Falle unbedingt glauben. Ja, im Traume erscheint uns auch oft Ähnliches, und dann haben wir ein Criterium, zu entscheiden, ob wir in diesem Augenblicke wachen oder träumen. Daß es überhaupt eine Ausdehnung gibt, ist für ihn weniger zweifelhaft. Doch weiß er nicht, „ob nicht vielleicht ein allmächtiges Wesen bewirkt habe, daß zwar in der Tat keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Objekt, keine Figur, keine Größe, kein Ort existieren, und daß ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz all dieser Dinge vorspiegeln, daß ich sogar in der Addition von zwei und drei, beim Zählen der Seiten eines Quadrates, in den leichtesten Schlüssen mich täusche“<sup>2)</sup>.

Initium cognitionis ist deshalb der Standpunkt des Zweifels. Man muß nicht nur in besonderen Dingen diese Position

<sup>1)</sup> Vgl. Schaarschmidt: Descartes und Spinoza. Bonn 1850.

Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1888.

Descartes: Meditationes de prima philosophia. Paris 1641.

Principia philosophia. Amsterdam 1644. Cartesius in schwedisch übersetzt. Stockholm 1916 S. 9—16, 22 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Stöckl. A. A. S. 86.

einnehmen, sondern in jeder Hinsicht. Damit wird man, meint Cartesius, von allen vorgefaßten Meinungen der Schule und des Lebens frei und wird so imstande, die Wahrheit zu gewinnen. Das Eine, daß man überhaupt zweifeln kann, beweist doch, daß man denkt. Damit meint Descartes, einen sicheren Punkt mitten im Zweifel gefunden zu haben." *Cogito, ergo sum*: ich denke, also bin ich."

So zeigt der Zweifel wenigstens zuerst die Existenz der denkenden Persönlichkeit. Frage ich mich, meint Descartes weiter, warum ich über die Wahrheit dieses Satzes unbedingt gewiß bin, so liegt das darin begründet, daß ich mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die durch nichts übertroffen werden kann, einsehe, daß ich denke, und daß ich, wenn und weil ich denke, notwendig auch existieren müsse, da Ersteres das Letztere notwendig involviert. Folglich muß auch alles Übrige, dessen Wahrheit ich ebenso klar und deutlich erkenne wie die Wahrheit dieses Satzes, ebenso wahr und gewiß sein, wie dieser Satz selbst. Das allgemeine Criterium der Wahrheit und das Prinzip der Gewißheit sind somit die klare und deutliche Erkenntnis der Wahrheit eines Satzes.

Descartes baut auf diesen Gründen weiter auf. Das Denken offenbart sich als eine Aktion. Eine solche aber setzt eine Substanz als ihr Prinzip und als ihren Träger voraus. Daraus schließt er, daß das Ich eine Substanz sein muß. Ich erkenne auch klar und deutlich, daß das Ich, welches denkt, nichts anderes in sich schließt als eben dieses Denken. Auch wenn alles Körperliche weggenommen wäre, müßte ich denken. Notwendigerweise muß da jene Substanz in mir, welche denkt, von meinem Körper und der materiellen Welt verschieden sein, also etwas Unkörperliches und Im-materielles. Meine eigene Existenz kann ich nur durch das Denken einsehen. Deshalb muß das Denken eigentlich das Wesen jener Substanz sein. Das wahre Ich muß deshalb ununterbrochen vom ersten Augenblick seines Daseins an gerade als d e n k e n d tätig sein.

Vom Satze „*Cogito, ergo sum*“ ist Descartes zur Erkenntnis des Wesens unseres Ichs gekommen. Er kommt nun weiter zur Erkenntnis Gottes.

Ich wende mich, sagt er, noch einmal zur Betrachtung meines Ichs im Selbstbewußtsein. Wenn ich in mich selbst hin-

einblicke, finde ich dort verschiedene Ideen vor: darunter auch die Idee van einem unendlich vollkommenen Wesen, von Gott. Bei näherer Untersuchung dieser Idee ergibt sich klar und deutlich, daß sie notwendig objektiv real sein muß, denn das unendlich vollkommene Wesen muß als solches alle Vollkommenheiten haben, und die Existenz ist unstreitig eine große Vollkommenheit. Weiter schließt diese Idee des unendlich vollkommenen Wesens eine unendliche Fülle von Realität in sich. Selbst kann ich nicht Ursache dieses Verhältnisses sein, da ich ein endliches Wesen bin. Die Wirkung kann nicht mehr Realität sein als die Ursache. Formaliter oder eminenter muß nämlich, nach dem Kausalitätsprinzip, alles, was in der Wirkung ist, schon vorher in der Ursache sein. Endlich setzt schon das Dasein meines Ichs, sagt Descartes, das Dasein Gottes voraus. Hätte ich die Existenz, die ich nur durch das Denken erkennen kann, durch mich selbst, so würde ich mir alle jene Vollkommenheiten gegeben haben, deren Ideen ich besitze, was doch realiter nicht der Fall ist. Ich muß also eine aus sich seiende Ursache voraussetzen, die mir das Denken gegeben hat. Das ist Gott, der mich im Dasein erhält und sich gerade durch diese Fortdauer meiner Existenz als die Ursache meines Lebens beweist.

In der Erkenntnislehre erklärt Descartes den Satz *Cognitio intellectualis incipit a sensu* falsch. Anstatt dieses Anfangs nimmt er angeborene Ideen an. Er unterscheidet drei Arten: *ideas adventitias*, durch sinnliche Wahrnehmung gewonnen, *ideas factitias*, durch eigene Einbildungskraft erzeugt und *ideas innatas*, von Geburt an in uns gegenwärtig. Zu diesen rechnet er die Ideen von Gott, vom eigenen Selbst, vom Sein, von der Substanz, vom Grunde u.s.w. Die angeborenen Ideen sind gewisse Entitäten (*entia quaedam*), welche von Gott ausgehen und von ihm unserer Seele eingeprägt werden. Da die Idee nichts Anderes ist als die Sache selbst, sofern sie objektiv in unserem Verstande ist (*res cogitata, quatenus objective est in intellectu*), so muß sie in dieser Fassung als eine uns eingeprägte Realität aufgefaßt werden. Die Idee von Gott insbesondere ist das Siegel, sagt Cartesius, das der Werkmeister als Merkmal seiner selbst der Seele aufgedrückt hat. Des-

cartes ist aber nicht in diesem Punkte konsequent geblieben. Später meint er: die Ideen sind nur in dem Sinne angeboren, insofern die Seele von Natur aus die Kraft hat, sie aus sich zu erzeugen. Eigentlich existieren sie in unserer Seele nicht der Wirklichkeit, sondern bloß der Möglichkeit nach. Angeboren ist eigentlich nur die Potenz, diese Ideen hervorzubringen. Doch repräsentieren sie für Descartes die objektive Wahrheit. Der Grund dieser Konformität der Ideen mit der objektiven Wahrheit liegt in der göttlichen Anordnung. Die Erfahrung gibt uns dann gelegentlich die äußere Ursache, diese Ideen in uns aus der bloßen Potenz in den Akt übergehen zu lassen. Mit den bloßen Ideen, an sich, ist die Erkenntnis subjektiv noch nicht vollendet. Die Ideen müssen also auch auf die entsprechenden Objekte angewandt werden. Dies geschieht im Urteil, das doch nicht mehr Sache des Verstandes, sondern Sache des Willens ist.

Im Denken Cartesius' dringen somit, meines Erachtens, die auflösenden Tendenzen Occams und des Spätnominalismus wieder ein. Es war auch kein Zufall, daß Luther von diesen Tendenzen sehr beinflußt war. Ohne die kirchliche Autorität, die doch noch bei Occam und seinen Jüngern da war, müssen diese Ansichten im Skeptizismus und Subjektivismus ausmünden. Das Willkürliche, vom Willen hervorgerufene, in der Gottesvorstellung tritt an Stelle des Glaubens an ein festes Vernunftgesetz ins Dasein. So sind auch für Descartes die ewigen Wahrheiten nicht an sich ewig und notwendig, sondern nur, weil sie God gerade als solche gewollt hat. Diese Erkenntnislehre hat immer eine gleichartige Erscheinung in der ethischen Betrachtung zur Folge. Das Gute wird nicht als gut in sich selbst betrachtet, sondern nur weil der göttliche Verstand es als gut erkennt, der göttliche Wille es als gut will.

Sowohl durch diese Methode als auch durch die Erkenntnislehre ist es leicht zu verstehen, weshalb der katholische Philosoph Cartesius so wesentlich der protestantischen Philosophie Impulse und Anregungen gegeben hat. Was er nicht im katholischen Frankreich gefunden hat, fand er in Holland und Schweden, gerade weil diese genannten Gedanken eine mehr unmittelbare Berührung Gottes

mit den Menschen hervorzuheben schienen. Die willkürliche Auffassung von der Wahrheit und ihre Mitteilung von Gott zu Mensch schien auch sehr mit einem Verkehr mit Gott durch die persönliche Begnadigung von seiten Gottes zu korrespondieren. Diese grundlegende Auffassung Descartes' über das Verhältnis von Mensch zu Gott, besonders auf dem Gebiete der Erkenntnis, hat in den kontinentalen Ländern zu gegenteiligen Standpunkten geführt gegenüber Schweden. Zum Beispiel kamen dadurch Geulincx und Malebranche zu ihrem Occasionalismus, worin sie alles auf die Rechnung Gottes stellten und jeden körperlichen Zustand nur als Gelegenheitsursache (*causa occasionalis*) für Gott ansahen, etwas Paralleles in der Seele hervorzurufen. Spinoza ging ja noch weiter. Von der Substanzialvorstellung Descartes', die er nur in Gott verwirklicht sah, kam er zu seinem Pantheismus mit einer fast totalen Auflösung der menschlichen Persönlichkeit.

In Schweden haben die Hauptgedanken Descartes' viel mehr eine ganz entgegengesetzte Wirkung gehabt. Dort hat der cartesianische Begriff von der göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur dahin geführt, daß überhaupt die menschliche Würde gehoben wurde, daß überhaupt die menschliche Aktivität betont worden ist, wenn auch unter göttlichem Einfluß und durch fortwährende, persönliche, göttliche Begnadigung. So hat gerade Descartes' Persönlichkeitsidee der schwedischen Literatur und und der damit eng verbundenen Philosophie immer wieder neue Begeisterung gebracht.

Natürlich sind auch in Schweden andere Einflüsse der protestantischen Auffassung und der cartesianischen Philosophie zu bemerken. Die Persönlichkeitsidee stand nicht immer auf der gleichen Stufe. Man kann sogar verschiedene Autoren und Liebhaber der Philosophie finden, bei denen eine viel schwächere Vorstellung der menschlichen Würde lebte. Zum Beispiel nenne ich den schulbildenden Lunda-Philosophen Borelius (1823—1909), der mit seinen Schriften „Über den Satz des Widerspruches“ und „Die Philosophie Boströms und ihre Selbstauflösung“ gerade der ganzen Entwicklung von Biberg und Geijer bis nach Boström und seinen Jüngern entgegenstand.

Es ist aber so, daß immer wieder die Persönlichkeitsidee im schwedischen Denken ihre alte Kraft zeigen muß. Diese war im ganzen neunzehnten Jahrhundert immer stark genug, um gegen alle abschwächenden Vorstellungen eine Reaktion hervorzurufen. Die durch Cartesius beeinflusste, schwedische Philosophie können wir am besten als ein auf einer optimistischen Auffassung gerade der menschlichen Würde ruhendes Bildungsstreben definieren. Ich nenne als Repräsentanten zugleich mit dem oben Genannten: Jakob Axelsson Lindblom (1814 gest.) und Magnus Lehnberg (1805 gest.). Wir geben einen kurzen Überblick über dieses so bedeutungsvolle Streben, um das Milieu des jungen Geijers recht zu verstehen.

Es zeigt sich zuerst als ein Verschieben der Grenzen von Fachgelehrten- und Bildungsliteratur zum Vorteile der letzteren, dann als eine wachsende Geneigtheit der Schriftsteller, sich von der gelehrten Zunft abzuwenden und ihre Werke an das gebildete Publikum zu richten, um die Garantie der Fortdauer derselben nicht mehr im Range, den sie in der Bücherwelt einnehmen sollen, sondern in ihrer Wirkung auf die Gesamtheit zu suchen. Diese Wendung ist die Folge der Weiterentwicklung der nationalen Literatur, die in der sogenannten gustavianischen Periode von der Poesie ausgehend, sich nunmehr auch auf die Prosa, nicht nur der wissenschaftlichen, sondern auch der belletristischen zuwand. Solange die Wissenschaft lateinisch sprach, war sie international. Der Prozeß der Nationalisierung kann indessen neue Quellen der Schönheit und des Wunsches nach Bildung hervorrufen. Die Philosophie löste sich vom protestantischen Orthodoxismus und wurde selbständig. Dem Bildungsstreben gab die Philosophie einen Teil seines Inhaltes und auch seine Richtlinien. Eine Hauptangelegenheit wurde es, zu untersuchen, wie der Mensch durch Erkenntnis und Aufklärung des Verstandes zur menschlichen Würde und damit zum wahren Glücke gelangen könne. Die sogenannten schönen Wissenschaften traten nun aus dem gelehrten Schulbetriebe heraus und erweiterten sich nach allen Seiten. Man legte der Analyse nunmehr außer den Werken der antiken Sprachkunst auch die neueren zugrunde. Es regte sich das Bedürfnis nach festen Prinzipien der Kritik der



dichterischen Produktion, auch hinsichtlich der Ästhetik, welche an die Philosophie anknüpfte. **A t t e r b o m** (Kollege Geijers als Professor in Upsala, gest. 1854) ist der größte Kritiker und Ästhet des neunzehnten Jahrhunderts im ganzen Lande. Er ging von Friedrich Schlegel, Novalis und Schelling aus, machte sich aber die Prinzipien der deutschen Romantik nicht ganz zu eigen. Statt dessen ist er auch zum Teil vom deutschen Neuklassizismus beeinflusst. Er will die Kraft des dichterischen Schaffens mit dem Scharfsinn vereinen. Seine Werke sind der Nation nicht bloß nur eine Schule des Schönheitsgefühls, sondern auch des Schönheitsverständnisses geworden. (Seine berühmtesten Meisterwerke sind: „Lycksalighetens Ö“ [Insel der Glückseligkeit]; „Fågel Blå“ [Vogel Blau] und „Svenska Siare och Skalder“ [Schwedische Seher und Dichter]). Wenn die antike und neuantike Geschmackslehre sich fast ganz auf Poesie und Redekunst beschränkt hatte, so zog man nun in Schweden auch die bildenden Künste in den Kreis der Betrachtung und sah sich dadurch auf die Kunstgeschichte und die lebendige Kunst hingewiesen. **L a g e r b r i n g** erschloß der ästhetischen Bildung das Wunderland der Geschichte. **S e r g e l** schaffte Skulpturen von großer Schönheit, die eine Hochschätzung der menschlichen Würde ausprägen. **T e g n é r** und **W a l l i n** brachten den Zeitgenossen den universalen Charakter der Dichtung und der Kunst zum Bewußtsein, Geijer selbst, auf Schiller — und durch ihn indirekt auf Kant fußend — deren sittliche Aufgabe, besonders in der Geschichtsphilosophie seines reiferen Alters.

Der größte Psalmendichter **J. O. W a l l i n** (gest. 1839 als Erzbischof von Upsala) bekannte sich schon 1816 in einer Rede, die er in der schwedischen Bibelgesellschaft hielt, klar und deutlich zu einer **s u p r a r a t i o n a l i s t i s c h e n** Auffassung, so in philosophischer wie theologischer Hinsicht. Der größte schwedische Dichter **E. T e g n é r** (1846 gest.) erklärte im folgenden Jahre öffentlich, daß die Zeit eine andere sei als das achtzehnte Jahrhundert, und daß man nicht länger den gewaltsamen philosophischen Konstruktionen, die von Kant bis Hegel führten, folgen konnte. In demselben Geist übte **S. O e d m a n** (gest. 1829) in Upsala einen großen Einfluß auf die Ausbildung von Geistli-

chen in der schwedischen Staatskirche aus. Er predigte, daß die Wahrheiten von Gott, die Notwendigkeit der Tugendübungen und die kommende Unsterblichkeit schon durch die Natur und durch das Gewissensleben erkennbar seien. Er meinte auch, daß diese Wahrheiten durch die übernatürliche Offenbarung ergänzt werden müßten. In Lund herrschte auch diese vermittelnde Richtung. M. E. Ahlman (1844 gest.) erklärte, daß die Religionslehre der Vernunft als Ergänzung die positiven Grunddogmen des Christentums brauche. Eigentümlich ist die strenge entgegengesetzte Haltung der damaligen schwedischen Kulturwelt gegenüber dem Rationalismus, — ein Wort, das sie sehr schlecht erklärte — und auch der Romantik. Die poetische Verehrung für das Ästhetische allein, paßte nicht diesen Kulturträgern. Tegnér fühlte die Romantik als etwas Ekelhaftes, und die anderen Männer dieser Generation folgten ihm in dieser Hinsicht ganz unbedingt. In der Geisteswissenschaft fragten sich diese jungen Gelehrten: Gibt es eigentlich etwas Objektives, worin man ausruhen kann?

Diese Frage hatte der Upsala-Philosoph Biberg (1827 gest.) unbedingt mit Ja beantwortet. Er geht von Jacobi aus, und hat von diesem Ausgangspunkte aus eine idealistische Philosophie ausgebildet, wodurch er der erste Vorgänger des boströmschen Persönlichkeitsidealismus geworden ist. Das eigentliche philosophische Erkenntnisorgan ist für Biberg nicht der reflektierende, begriffsbildende und konstruierende Verstand, sondern die Vernunft.

Der Verstand kann nur das von einem anderen Vorgelegte bearbeiten. Diese Bearbeitung geschieht entweder durch die Sinnesorgane oder durch die Vernunft. Der Verstand ist folglich endlich und relativ und vermag deshalb nur die Relationen aufzufassen. Die Vernunft dagegen, die das Wesentliche im Menschen ist, erfaßt unmittelbar das Absolute. Objekt des Verstandes ist der Begriff; Objekt der Vernunft dagegen ist die Idee (Gott). Jede Beweisführung des Verstandes ruht zuletzt auf der in der Vernunft gegebenen, absoluten Gewißheit (der Glaube). Der Begriff ist eine unmittlere, abstrakte Einheit, die um so inhaltsleerer wird, je größer das Gebiet ist, das sie umschließt. Die Idee dagegen ist eine unendlich inhaltsreiche, konkretlebendige Ein-

heit. Wenn der Mensch die Idee mit der Vernunft auffaßt, ist es im Grunde, meint Biberg, Gott, der sich selbst im Menschen sieht, oder der Mensch, der sich selbst in Gott sieht. Dies Verhältnis macht eigentlich erst, sagt er, den Menschen zu einer P e r s ö n l i c h k e i t.

Auch L e i b n i z' Gedanken waren in Schweden für die Supra-rationalisten lebendig. In seiner Philosophie fanden sie den vermeinten goldenen Mittelweg zwischen Rationalismus und dem romantischen Traditionalismus. Er macht ja auch einen großartigen Versuch, die neuere, naturwissenschaftliche Weltanschauung mit Aristoteles und der Scholastik zu vereinen. Das Sein, meint er, kann seinem Wesen nach nicht körperlich sein; denn die Materie kann ja in Unendlichkeit geteilt werden, während das Prinzip alles Zusammengesetzten selbst doch e i n f a c h sein muß. Als das Wesen im Dasein nimmt Leibniz deshalb gewisse, einfache Elemente an, die er als immaterielle Atome bezeichnet und die er M o n a d e n oder metaphysische Kraftzentra nennt. Diese können durch natürliche Ursachen weder entstehen noch vergehen, mit Ausnahme des direkten Eingreifens Gottes. Als nichtkörperlich haben sie keine Ausdehnung, also haben sie auch keine äußere Form. Das Universum ist ein Ganzes von verschiedenen, von einander abgetrennten, aber in der methaphysischen Einheit doch vereinigten M o n a d e n. Jede Monade ist ein Spiegel des Universums. Etliche spiegeln das Universum klarer ab, andere weniger klar. Zwischen den Monaden herrscht eine vorherbestimmte (prästabilisierte) Harmonie.

Diese Gedanken, von Wolff popularisiert, dienten in Schweden dazu, die negative Aufklärungsphilosophie abzuschwächen. Doch folgte man Wolff nicht in seiner Vernetzung der Kontinuität in der Entwicklung von den niedrigsten bis zu den höchsten Monaden, auch nicht in seiner Stellung zur prästabilisierten Harmonie, welche er nur zwischen Leib und Seele, nicht für das Zusammenarbeiten in der kosmischen Welt beibehielt.

Philosophisches, ästhetisches und praktisches Interesse wirkten zugleich zusammen, um die Naturwissenschaften in die allgemeine Bildung einzuführen. Der philosophische Materialismus stellte sie als Grundlage der Wissenschaft

vom Menschen und als Basis der ganzen Weltanschauung hin und zwang auch die Gegner, ihm auf dieses Gebiet zu folgen; die Observatorien und Laboratorien wurden populär. Man gewöhnte sich, von ihnen Aufschlüsse über die höchsten Fragen zu erwarten, in ihnen das Schaffen des Geistes, dem die Zukunft gehört, zu bewundern. Die geist- und geschmackvolle Darstellungsform der führenden Naturforscher förderte die Verbreitung dieser Studien. Wir nennen von Scheele und Berzelius und müssen hinzufügen, daß der große Linné (auf dem Kontinent Linnaeus genannt) noch aktuell war. Besonders seine religiös-naturwissenschaftlichen Schriften, die von Leibniz ganz und gar beeinflußt sind, wurden von den Gebildeten noch eifrig und fleißig studiert.

Diese Sache hilft uns auch die Einflüsse Leibniz' und Wolffs näher zu fixieren. Leibniz und seine Nachfolger haben ja in etwa Cartesius direkt vervollständigt. Eine rein mechanische Naturerklärung finden sie nicht als hinreichend. Leibniz stellt seine Monadenlehre der cartesianischen Annahme einer unendlichen Teilbarkeit der Körper entgegen. Man kann nicht, meint er, mit dem Teilen ins Unendliche fortfahren, sondern zuletzt kommt man zu einfachen Teilen, die überhaupt nicht mehr teilbar sind. Die Monaden sind gerade diese einfachen Teile oder einfachen Substanzen. Er gibt eigentlich keine zusammengesetzten Substanzen. Eine solche ist nur eine Einheit von vielen Monaden. Das Atom ist ausgedehnt — die Monade aber ist eine vollkommen einfache Substanz, ein metaphysischer Punkt. Folglich können die Monaden — wie wir schon im Vorwort betonten — weder durch natürliche Kräfte entstehen, noch zerstört werden. Gott schafft die Monade. Er kann sie auch vernichten. Als einfache Substanz ist sie ihrem Wesen nach nur Kraft. In Wahrheit ist *Actus purus* nur in Gott denkbar. Deshalb darf die Monade nicht als reine Kraft ohne alle Potenzialität gedacht werden. Jedoch gehört zur Substanz eine gewisse aktive Kraft. Leibniz fragt sich, wie diese aktive Kraft der Monade näher zu bestimmen sei und findet die Antwort in der Analogie der Monade mit der menschlichen Seele. Wie die Grundkräfte der Seele Erkenntnis und Willenskraft sind, so muß auch die

aktive Kraft jeder Monade zurückgeführt werden auf Perzeptions- und Strebekraft (*perceptio et appetitus*). Jede Monade ist einerseits perzeptiv, anderseits strebend. Infolge dieser zwei Kräfte kann und sucht jede Monade das Universum darzustellen. Dies Darstellen geschieht nur von jenem bestimmten Standpunkte aus, den die Monade im Universum einnimmt. „Es kann,“ sagt Leibniz, „im Universum unmöglich zwei oder mehrere gleiche Monaden oder Monadenkomplexe geben, die bloß der Zahl nach verschieden wären, und bei denen es unmöglich wäre, einen inneren Unterschied zu finden.“ Dies Verhältnis ist das „*principium identitatis indiscernibilium*“. Das Universum ist also für Leibniz ein Ganzes von Monaden, die von einander verschieden sind. Da auch solche Teile der Wirklichkeit, die wir äußerlich als etwas Materielles auffassen, nur ein Aggregat von Monaden sein muß, ist die Wirklichkeit — ihrem inneren Wesen nach — ganz und gar geistig. Es gibt keine Artverschiedenheit sondern nur eine graduelle Verschiedenheit zwischen Geistigem und Körperlichem, Lebendigem und Totem, denn die Monaden befinden sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Sie sind alle gegeneinander abgestuft. Diese Abstufung richtet sich nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit ihrer perzeptiven und strebenden Kraft, wonach ihre Vorstellung vom Universum eine mehr oder weniger klare und deutliche ist. Bei einigen ist diese Vorstellung eine ganz dunkle, so daß sie sich gleichsam im Betäubungszustande befinden. Solche nennt Leibniz nackte Monaden. Andere befinden sich in einem schlafähnlichen Zustande. Deshalb ist ihre Vorstellung vom Universum eine traumähnliche. Diese Monaden findet er in den Pflanzenseelen. Die Tierseelen wieder sind Monaden, die sich schon zur sinnlichen Empfindung und dadurch zu einer dunklen, verworrenen Vorstellung vom Universum erheben. Andere stellen sich endlich das Universum klar und deutlich vor: die Menschenseelen. Zwischen all diesen in der Entwicklung stehenden Monaden kann aber keine gegenseitige Korrespondenz stattfinden. Leibniz sagt: „Die Monaden haben keine Fenster, wodurch etwas aus der Außenwelt in sie eindringen kann.“ Da aber realiter eine Wechselwirkung zwischen den Dingen der Welt stattfindet,

entsteht für Leibniz die Frage, wie diese zu erklären sei. Er beantwortet die Frage so: „Jene Wechselwirkung ist eigentlich nur scheinbar. Sie ist eine bloß ideale, die als solche im göttlichen Verstande präformiert ist. Diese ideale Wechselwirkung ist eine „prästabilisierte Harmonie“. Gott hat nämlich von Ewigkeit her in der Zusammenordnung aller Monaden auf jede einzelne Monade Rücksicht genommen und sie zu den übrigen in eine solche Stellung gebracht, daß jederzeit ihre Tätigkeit und die in dieser Tätigkeit enthaltene Modifikation stets ganz genau den Tätigkeiten und Modifikationen aller übrigen Monaden des Universums entspricht. Gott konnte dieses, weil er in jeder Monade die Kette ihrer Veränderungen erblickte, die kontinuierlich als Ursache und Wirkung miteinander zusammenhängen. Daher vermochte er auch die ganze Kette der Modifikationen der einen Monade mit der ganzen Kette der Modifikationen aller übrigen Monaden in Übereinstimmung zu bringen. Zwischen den einzelnen Monaden des Universums besteht so von Ewigkeit her die „prästabilisierte Harmonie“.

Richtig sagt Stöckl <sup>1)</sup> über Leibniz' Monadenlehre: „So viel ist sicher, daß diese Theorie, insofern sie das dynamische Prinzip wieder in die Natur einzuführen sucht, die cartesianische Naturphilosophie überragt. Aber dafür schreitet sie nach der anderen Seite hin aus. Mit der Annahme, daß der Wesensbestand der Körper auf einfache Kräfte, und zwar auf diese allein zurückzuführen sei, hat sich Leibniz jede Möglichkeit entzogen, die wesentlichen Eigenschaften der Körper zu erklären; er muß sie in der bloßen Erscheinung verflüchtigen. Damit ergibt sich der physikalische Idealismus. Dann aber kann auch von einer realen Wechselwirkung der körperlichen Substanzen nicht mehr die Rede sein, und dieser Mangel kann mit einer bloßen Hypothese, wenn sie auch noch so geistreich erdacht ist, nicht ausgefüllt werden.“ Dies Wort „physikalischer Idealismus“ scheint mir sehr geeignet zu sein als Antwort auf die Frage: Wie kommt es denn eigentlich, daß im Geistesleben Schwedens Descartes so gänzlich mit den Ideen Leibniz' und seines Nachfolgers Wolff verwach-

<sup>1)</sup> Stöckl: A. A. S. 201.

sen ist? Der schwedische Volkscharakter sowie das schwedische Gemüt in der protestantischen Zeit sind ganz für einen solchen physikalischen Idealismus vorbereitet. Die Philosophie in Schweden ist immer religiös geblieben. Die göttliche Vorsehung ist eine der grundlegenden Vorstellungen gewesen. In kirchlicher Hinsicht strebte man danach, alle Gegensätze durch eine Frömmigkeit auszugleichen, die hinter den Hüllen der Materie immer die Gottheit ahnte und suchte. Leibniz' und Wolffs Lehre von der *Harmonia praestabilita* hat dies Bedürfnis gewissermaßen zufriedengestellt. Dann hat die Lehre auch seinerseits konservierend gewirkt. So ist man in Schweden im religiösen Leben und in den kirchlichen Gebräuchen (Bildersturm) nicht zu weit gegangen. Die *Harmonia praestabilita* hat eine andere Auffassung von Leib und Seele, Stoff und Geist gefördert. Die schwedisch-protestantische Kirche hat auch immer danach getrachtet, dieser Auffassung durch ihre katholisierende Liturgie, die Schönheit ihrer reich mit Kunstschatzen, Kerzen und Blumen geschmückten Altäre und auch durch die reiche, sinnvolle Ausgestaltung ihres religiösen Lebens entgegenzukommen. Tatsächlich hat Leibniz' Lehre dazu beigetragen, in der schwedischen Frömmigkeit und im schwedischen Denken etwas Gemäßigtes zu schaffen, einen starken Vorsehungsglauben beizubehalten, worin die Entwicklung der Menschen den Gedanken Gottes entspricht, und auch diese Harmoniegedanken im praktischen Leben fruchtbar zu machen. Also, kurz gesagt: eine ganz andere Entwicklung der durch Leibniz' Monadenlehre vervollständigten cartesianischen Philosophie als in Frankreich, Deutschland und zum Teile auch in Holland, wo zum Beispiel diese Lehren von Deïsten und Enzyklopädisten ohne Berücksichtigung Gottes und fast mit Ausschließung der göttlichen Vorsehung, Führung und Wirksamkeit entwickelt wurden.

Locke hat die schwedische Philosophie besonders in zwei Dingen beeinflusst.

1. Die Souveränität des menschlichen Verstandes ist streng hervorgehoben. Wir sollen uns nicht von der Autorität führen lassen. Gott hat uns in Wahrheit seine Offenbarung gegeben, aber doch nicht so, daß die eigene Verstandestätig-

keit aufgehoben wird. Vielmehr hat Gott gerade unserer Natur eine wunderbare Souveränität gegeben, so daß wir unsere Erkenntnis selbst aufbauen können. Die Autorität kann wohl helfen, ungefähr wie die Schule lehren kann. Die Offenbarung zeigt uns auf diese Weise Vieles, aber wir selbst sollen arbeiten und besonders aus der Empirie die Ideen entwickeln.

2. Lockes Empirismus hat auch in Schweden großen Erfolg gehabt. Dieser Empirismus ist aber von ganz spezieller Art. Er setzt schon die Objekte unserer Erfahrung voraus, jedoch so, daß, nach Anlage unserer Natur, zur Befriedigung der Natur und sogar zur Entwicklung dieser Natur aus dem Gegebenen unserer Erfahrung sich die Erkenntnis entwickelt. Es ist ein Objektivismus derart mit einer subjektiven Entwicklung der Vorstellung verbunden, daß in der Erkenntnis sich wohl die Wirksamkeit und die äußeren Anregungen, sowie der Einfluß von seiten der Objekte offenbaren, und so unsere Erkenntnis einen realen Charakter hat; jedoch ist es vielmehr und an erster Stelle eine Auffassung, in der sich die Autorität der menschlichen Natur und auch die Aktivität dieser Natur kennbar machen, so daß die Erkenntnis zugleich eine Frucht der Natur, ein Produkt unserer eigenen Wirksamkeit und eine Bekrönung ihrer Tendenz genannt werden kann.

Locke hat schon zu seinen Lebzeiten die Lehre Descartes' sehr stark bekämpft und demgegenüber seinen Empirismus aufgestellt. Er hat die angeborenen Ideen geleugnet und verworfen. Er meint, mit seiner Idee der Souveränität des menschlichen Verstandes, etwas Neues gegenüber Descartes hervorgebracht zu haben. Wenn wir aber sehen, wie das System des Cartesius von seinen Nachfolgern übernommen wurde, sich entwickelt hat und besonders auch in Schweden Anklang und Anhang fand, so ist es leicht zu konstatieren, daß man betreffs der angeborenen Ideen, wie sie Descartes aufgefaßt hat, vielmehr Rücksicht genommen hat auf die darin enthaltene Idee der göttlichen Weisheit, die die menschliche Natur zur Erkenntnis befähigt hat, als auf das Angeborensein bestimmter Begriffe.

Daraus ergibt sich, daß in der Philosophie Schwedens der Lockeanismus mehr äußerlich als innerlich eine Reaktion



bedeutet, und daß wir in diesem neuen System in Schweden vielmehr eine spezielle Entwicklung zum Empirismus hin zu sehen haben, als ein vollständiger Umschwung und eine negative Reaktion im Denken. Wir verstehen aber auch, daß die Ideen Lockes — nachdem die Auffassung Leibniz' und Wolffs von der Harmonie zwischen Natur und ihrer Erkenntnis den philosophischen Gedanken in Schweden schon in eine bestimmte Richtung getrieben hat — die Philosophie in Schweden weiter entwickelt haben, so daß wir in der Spekulation dieser Epoche eine wunderbare Mischung von Naturwissenschaft und Offenbarungsglaube einerseits und von Objektivismus und Subjektivismus andererseits konstatieren können. Dieses Verhältnis hat folgenreiche Wirkungen gehabt. Die Aufklärungsphilosophie — mit den Ideen Lockes auch nach Schweden gebracht — artete dort aber nicht in einen, dem französischen ähnlichen Deismus aus, sondern ist immer stark religiös geprägt geblieben. Wohl aber hat der Glaube in diesem Sinne eine Abschwächung erlitten, daß der Glaubensinhalt, von Gott gegeben, in die menschliche Natur gerade nach ihrer Art und Bestimmtheit aufzunehmen und in Harmonie mit dieser Natur zu erklären sei. Wenn auch die meisten Philosophen Schwedens tief religiöse Personen waren, so tritt doch die Toleranzidee, von Locke so energisch verteidigt, besonders um die Jahrhundertwende stark hervor. Wenn man zum Beispiel die religiöse Gesinnung Geijers näher betrachtet und den großen Einfluß, den er ausgeübt hat, ansieht, so ergibt sich, daß seine Auffassung für welche die Kirche mehr eine innere Vereinigung sei mit Gott als eine äußere Vereinigung von Menschen, in gleicher Beziehung mit Gott verbunden, weit verbreitet war.

Geijers und Boströms Systeme sind besonders von dieser Auffassung Lockes von der Superiorität des menschlichen Verstandes beeinflußt. Der Empirismus des englischen Philosophen hat im schwedischen Denken das Prinzip der Aktivität und Souveränität des menschlichen, intellektuellen Vermögens ausgeprägt.

Während Geijer als Philosoph und Geschichtsforscher auftrat, machte sich auch der Einfluß Kants merkbar gerade als eine fortgesetzte Entwicklung des Lockeianismus. Hierdurch

besonders wurde in der schwedischen Philosophie wieder der subjektive Charakter noch stärker betont. Wie aber durch den Einfluß Descartes', Leibniz' und Wolffs der Lokkeanismus in Schweden ein eigenes Gepräge erhielt, so ging es auch mit den neuen Gedanken des deutschen Erkenntnistheoretikers. Seine Ideen wurden gar nicht ohne weiteres übernommen, weshalb wir in Schweden nur einen gemäßigten Kantianismus wahrnehmen können. Wenn man auch Kant in mancher Hinsicht recht gibt, so kann man sich doch weniger von der Auffassung freimachen, daß zum Subjekt das Objekt ein reales Verhältnis hat und dem realen Subjekt ein reales Objekt entspricht, und die Empirie eine gegenseitige Wirksamkeit von Subjekt und Objekt voraussetzt, so daß eben die objektive Welt nach göttlicher Führung und Bestimmung die menschliche Werksamkeit anregt und die Berührung mit der Welt die menschliche Persönlichkeit weckt und emporhebt. Die harmonische Weltauffassung hat in Schweden immer begeisterte Vertreter gefunden, das religiöse Empfinden hat die Schöpfung immer als eine Wohltat Gottes betrachtet und — auch in der Romantik — den Mensch als Herrn der Schöpfung aufgefaßt, der seinen reichen Naturanlagen gemäß, sich die Geschöpfe nützlich macht und sie zur Weiterentwicklung seiner wunderbar veranlagten Natur verwendet.

Die schwedische Persönlichkeitsphilosophie (Biberg, Geijer, Boström) hat so den Versuch gemacht, auf Grund älterer Systeme mit Hilfe der Gedanken Descartes', Leibniz', Wolffs und Lockes den Kritizismus Kants zu überwinden.

Die Form der Wirklichkeit, meint diese Persönlichkeitsphilosophie, kommt wohl von uns selbst in unsere Auffassung, die Raumform gehört doch an demselben Punkte zum Ding an sich als dessen geistigem Prinzip. Die materielle Welt besteht eigentlich aus unzähligen „Ich“-Wesen, obwohl wir dies bezüglich der leblosen Gegenstände nur ahnen können. Da wir die Dinge nur nach unserem eigenen Abbild auffassen können, müssen sie uns ähnlich sein. Das Weltall selbst, das Universum, kann nur ein Ganzes sein durch eine höchste Einheit in und von allem. Diese Einheit ist das universelle Selbstbewußtsein oder Gott. Beim Menschen treten besondere, vom Bewußtsein geprägte Momen-

te hervor und werden aufgefaßt: diese Momente, die der Philosoph zu beachten hat, sind reale, aber relative Selbstständigkeit, relative Vollkommenheit, Einheit in der Vielfältigkeit, Geistigkeit und Körperlichkeit. Intelligenz und Sinnlichkeit, Organismus (oder lebendige Ganzheit, wie Boström es später nennt) und ein relatives Selbstbewußtsein. All diese Eigenschaften sind die logischen Attribute des Menschen. Sie gehören ihm, infolge seines allgemeinen Begriffs als einem relativen „Ich“, als einem zugleich sinnlichen und intelligenten Wesen.

Nun zieht die Persönlichkeitsphilosophie den Schluß: die Welt kann nicht begriffen werden, ohne in Analogie mit dem Menschen gefaßt zu werden.

Weiter will sie alles Zufällige, alles Sinnliche und Unvollkommene in diesem Begriffe ausmerzen. Das Positive aber wird darin bis zur Vollkommenheit und Absolutheit gesteigert (reine Positivität, in der jede Beschränkung und jeder Mangel weggedacht sind), und so hat die Persönlichkeitsphilosophie seinen Gedanken von Gott, wie Er in sich selbst ist, das heißt, wie Er zu seinen allgemeinen Eigenschaften gedacht werden muß, als reines, vernünftiges Wesen. Wohl zeigen sich uns diese Eigenschaften in unserer zeitlichen Reflexion, und wohl hat die Vielfältigkeitsbestimmtheit seinen Grund darin, daß wir nur ein kleines Stückchen der Wirklichkeit sofort in uns aufnehmen können. Wenigstens sind die Eigenschaften, die wir bei Gott als Subjekt, Selbstbewußtsein oder „Ich“ anerkennen müssen nicht nur Erscheinung, nein, ihre objektive Notwendigkeit muß vielmehr vom Denken vorausgesetzt werden: sie zeigen uns wirklich Gott, wie Er ist.

Die Persönlichkeitsphilosophie sucht, eine Zwischenstufe zwischen Plato und Aristoteles einzunehmen. Mit Hilfe des Idealismus des ersten und des Realismus des zweiten will man — unter ständiger Rücksichtnahme auf Descartes, Leibniz und Locke — den intellektuellen Nihilismus Kants überwinden. Daß dies nicht mit einer eklektischen Mischungsphilosophie gelungen ist — und niemals ohne Rückkehr zu einem widerspruchsfreien, thomistischen Denken gelingen wird — hat die Geschichte der Philosophie Schwedens uns einleuchtend gezeigt.

## II. Nähere Entwicklung der Hauptgedanken der geijerschen Philosophie, besonders mit Berücksichtigung der Weiterführung durch Boström

**Die Lebensdaten Geijers.** Erik Gustaf Geijer wurde am 12. Januar 1783 in Ransäter in Wärrmland, als ältester Sohn des Herrngutsbesitzers Benkt Gustaf Geijer und seiner Frau, Ulrika Magdalena Geisler, geboren. Der Vater stammte aus einem alten Hammerherrngeschlecht, von Uddeholms Eisenwerk ausgegangen. In den Adern der Mutter floß Dichterblut. Ihr Großvater war der „karolinische“ Dichter Geisler. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern war ein sehr schönes. Man konnte das Haus als ein ideales, gebildetes und christliches Haus bezeichnen. Den Charakter des Vaters — er war ein lebensmutiger, einflußreicher, wenn auch ein wenig despotischer Mann — und dessen Bedeutung für die Entwicklung seines Sohnes streifen wir näher in einem anderen Zusammenhang.

Obwohl Geijers Kindheit in jene seltsamen Jahre fiel, wo die französische Revolution die ganze Menschheit in seinen tiefsten Tiefen aufzurütteln schien, drang doch die große Unruhe der Welt nicht zu seiner friedvollen Heimat. Von Kindheit an war er stark beeinflußt von der Größe der Natur und von dem fleißigen Streben der tüchtigen Landleute in Wärrmland. Zu Hause wurde er schon religiös und musikalisch, literarisch und philosophisch erzogen. Die fromme Mutter und der arbeitsame, gläubige Vater prägten ihren Kindern eine vertrauensvolle Hingabe an die göttliche Vorkehrung sowie Ehrfurcht und Demut für das Heilige ein. Zusammen mit den Bekannten der Familie, unter denen Kapitän Rappholt und der Gutsbesitzer Lilljebjörn, später der Schwiegervater Geijers, besonders zu nennen sind, studierte man die neuesten Werke der deutschen Dichter, zum Beispiel: „Nathan der Weise“, „Die Räuber“ und „Don Carlos“. Zu den literarischen Abenden hörte auch Musik, in deren Grundzüge Geijer durch die Bemühungen Rappholts und einer Tante ziemlich tief eingeführt wurde.

Zwölfjährig kam er zum Gymnasium Karlstadts, das er mit großem Erfolg besuchte. In den Ferien ging's zur Heimat, wo sein Privatstudium der deutschen Literatur und Philosophie große Fortschritte machte. Nach vier Gymnasialjahren konnte er schon zur Universität entlassen werden. Doch war er mit sich selbst noch nicht darüber im klaren, ob er den praktischen Beruf des Vaters wählen oder ob er auf der Gelehrtenlaufbahn weitergehen sollte. Doch allmählich siegte die letzte Ansicht.

Geijer kam also nach Upsala, wo er besonders Philosophie, Geschichte und Literatur studierte. Er promovierte auch dort 1806. Einige Jahre vor der Promotion wollte er in den Ferien Informator oder Hauslehrer in einem vornehmen Hause werden. So wurde er von Rappholt empfohlen; der Freiherr Malte Ramel hielt aber selbst in Upsala über Geijer Nachfragen und bekam die Antwort: Geijer sei ein Mann „mit der Flüchtigkeit und Labilität der Jugendzeit“. Dieses ungerechtfertigte Urteil, das gewiß durch die Annäherung des jungen Geijer an Höijer zu erklären ist, zwang ihn seine Ehre zu rehabilitieren. Er schrieb eine „Ehrparentation über Sten Sture den Älteren“ und gewann damit den großen Preis der schwedisch-königlichen Akademie. Er hatte die Preisschrift ganz geheim geschrieben und nach Stockholm gesandt. Als dann die große, frohe Neuigkeit kam, lief er voll Entzücken mit dem Brief in der Hand zu seinen erstaunten Eltern. Die Mutter weinte still, sie war glücklich. Der strenge Vater, der seine Kinder fast niemals liebte, konnte aber an diesem Tage seine Bewegung nicht beherrschen, sondern er machte sich dadurch Luft, daß er seine Hand gegen die Brust des Sohnes drückte — ein Liebesbeweis, den Geijer nie vergessen konnte. Dies geschah im Jahre 1803.

Als Geijer im folgenden Jahre nach Stockholm kam, hatte sein Name schon eine solche Bedeutung, daß die berühmtesten Männer der Zeit seine Bekanntschaft machen wollten. Er traf dort auch zum ersten Male mit Tegnér und Wallin zusammen. Das Zusammentreffen mit dem ersten war der Anfang einer lebenslangen, treuen Freundschaft. Aber dieses Leben zusammen mit den Wissenschaftlern, Dichtern und Künstlern Schwedens in Stockholm gefiel dem

jungen Geijer nicht so gut. Er rang in dieser Zeit um eine persönliche Welt- und Lebenanschauung, fühlte sich aber selbst ohne geistige Kraft und Festigkeit. Auch nach seiner Promotion fühlte er sich als ein idealistischer, träumerischer Taugenichts. Er suchte und mußte einen Kontakt mit dem praktischen Leben haben. Ende 1808 wird er beim Reichsarchiv in Stockholm angestellt, wo nun seine geschichtliche Urkundenforschungen beginnen. Er wird auch Privatlehrer im Hause eines reichen Adligen, J. F. von Schinkel, und schon im folgenden Jahre muß er den jungen Schinkel auf einer Reise nach England begleiten.

Diese Auslandsreise (1809—1810) ist durchaus von großer Bedeutung für seine geistige Entwicklung geworden. Die praktische Lebensführung der Engländer war für ihn ein gutes Gegengewicht gegen trockene, abstrakte Theorien. Er studierte in England nicht nur seine Fachwissenschaften, — Philosophie und Geschichte — sondern auch Theater, Musik und Kunst. Der anglikanische Gottesdienst gefällt ihm mehr als der lutherische, denn der erstere ist nach Geijers Urteil „schöner“ und „mehr biblisch“. Mehrere Künstler besuchte er in ihren Ateliers, zum Beispiel: Flaxman, Westmacott und Westall.

Nach seiner Rückkehr nach Schweden wurde er als Privatdozent der Geschichte an der Universität in Upsala angestellt. Seine Philosophielehrer Biberg, Neikter und Höijer wollten wohl, daß er sich als philosophischer, akademischer Lehrer betätigen sollte; der Geschichtsprofessor Fant aber rief ihn zu einer Geschichtsdozentur. Nun begann aber auch seine rein philosophische Schriftstellertätigkeit, auch die belletristische. Der „götische Bund“ wurde gegründet mit Geijer, Tegnér, Ling und Afzelius als die bedeutendsten Mitglieder. Die Gedichte und Abhandlungen, die diesem Bund mitgeteilt wurden, erschienen größtenteils in der Zeitschrift „Iduna“. Im Jahre 1817 wurde Geijer Professor der Geschichte. Als solcher hat er besonders durch seine geniale, unmittelbare Persönlichkeit einen mächtigen Einfluß ausgeübt. Von den vielen Studenten, die aus jedem Teil des Landes zu seinem Katheder eilten, wurde er geliebt und bewundert. Damit ist aber noch viel zu wenig gesagt. Vom König war er selbstverständlich als der Repräsentant der

Universität und ihrer Interessen anerkannt. Die ganze Nation sah ihn als die größte Kulturpersönlichkeit Schwedens und als den Führer in der Philosophie und Ästhetik an. Eng verbunden mit Atterbom und dem neuromantischen („phosphoristischen“) Kreise, die bei Frau Malla Montgomery-Silverstolpe sein gesellschaftliches Zentrum hatte, wirkte er so in dieser Stellung bis nach 1838.

Da kam plötzlich, zur Sorge und zum Erstaunen seiner Freunde, Geijers politischer Bruch mit der sogenannten geschichtlichen Schule. Er begann mit der Herausgabe einer Zeitschrift, das „Literaturblatt“, und ging damit zum politischen Liberalismus über. Für Geijer selbst war dieser „Abfall“ seit Jahrzehnten schon vorbereitet<sup>1)</sup>. Er fühlte ihn deshalb nicht als einen Bruch sondern nur als eine notwendige Konsequenz seiner Persönlichkeitsgedanken. „Es schadet auch nichts,“ sagt er, „wenn ich abgefallen bin, es ist nicht ohne Ursache geschehen. Ich bin immer ein Sucher gewesen. Ich habe niemals die Wahrheit gehabt, habe sie aber immer gesucht.“

Geijer starb in Stockholm am 24. April 1847, nachdem er zwei Jahre früher sein Amt als Professor in Upsala, wo die Studenten immer mit kaum gekannter Treue an ihm hingen, niedergelegt hatte. Sein Leichnam wurde nach Upsala unter den Klängen seines eigenen, ernsten Liedes „Verschwindet, ihr flüchtigen Bilder der Zeit!“ überführt, wo die große Schar der akademischen Jugend ihn zur letzten Ruhestatt begleitete.

**Die Studien und die Schriften Geijers.** Der junge Student studierte in Upsala sehr eifrig nicht nur alle jene Fächer, die für seine Promotion in Frage kamen, sondern auch vor allem die damals aktuelle Zeitlektur. Von den vier schon genannten Universitätslehrern hat Höijer auch auf das Privatstudium Geijers den größten Einfluß ausgeübt. Er las alles, aber von allen Wissenschaften wurde ihm die Philosophie am liebsten. „Sie allein habe ich aus Bedürfnis studiert,“ sagt er<sup>2)</sup>. Die ersten Philosophen,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Borelius: Die nord. Literaturen. Berlin 1931. S. 78.

<sup>2)</sup> Minnen, von Böök hrsg. S. 7.

die er eingehend kennen lernte, waren Cartesius, Ferguson und Rousseau. Der zweite von ihnen hat aber keine eigentlichen Spuren in der literarischen Tätigkeit Geijers zurückgelassen. Von größerer Bedeutung wurden allmählich auch Locke, Condillac und Leibniz, die er zu Hause während der Sommerferien zu lesen pflegte, „denn sie sind so trocken, daß man dazu frische Luft braucht,“ schreibt er <sup>1)</sup>). All diese wurden aber bald der durch Höijer eingeführten deutschen Philosophie übergeben. Mit Kant, Fichte und Schelling wurde er ganz vertraut; später wohl auch noch mit Hegel. In Upsala versäumte er keine der Vorlesungen Höijers auch wenn das Auditorium nur die Zahl von fünf oder sechs Studenten ausmachte <sup>2)</sup>). Als Geijer im Jahre 1806 doktorierte, hatte er mehrmals die bedeutendsten Werke Kants, Schellings und Fichtes gründlich studiert. Dahinzukam noch das Studium der ästhetischen und belletristischen Schriftsteller. Schiller und Goethe, Voltaire und Lessing standen jahrelang auf seinem Schreibtisch. Und was war der Erfolg dieser sonderbaren Studienmischung? Von Rousseau lernte er, daß es doch etwas Höheres als den Skeptizismus Voltaires gebe, daß nicht alles, was vom begrenzten Verstande verneint wird, Aberglaube und Illusion sein müsse, daß der aufgeklärte Egoismus nicht Triebfeder all unserer Handlungen sei. Lessing stärkte durch seinen berühmten Satz, daß die Forschung die menschlichen Kräfte vermehre und vertiefe, den Mut des jungen Geijers. Die Würde eines Menschen wird nicht durch das Maß von Wahrheit, die sie schon besitzt, gemessen, sondern nach dem Feuer und dem Eifer, womit er immer neue Wahrheiten sucht. Von Kant hat er die dominierende Bedeutung der Freiheit im menschlichen Bewußtsein gelernt und folglich auch die moralische Verantwortung, die der Mensch dadurch in sich trägt. Durch Fichte hat er mit dem subjektiven Idealismus Bekanntschaft gemacht, der erklärt, daß die sinnliche Welt in mancher Hinsicht nichts anderes, als eine Schöpfung der Persönlichkeit, und daß die Geschichte nur eine fortschreitende Offenbarung Gottes

---

<sup>1)</sup> Briefe. Gesammelte Werke. Ausgabe 1875. Bd. VIII S. 237.

<sup>2)</sup> A. A. S. 233.



sei <sup>1)</sup>). Schiller gab ihm — was wir näher entwickeln werden — die Lösung des Rätsels der Ästhetik, da er in den ästhetischen Zustand des Menschen als ein, von allen äußeren Zufällen und von allen egoistischen Rücksichten freies, unbedingtes Spiel zwischen den Kräften, die er besitzt definiert <sup>2)</sup>). Bei Schelling begegnet Geijer einem romantischen Pantheismus, der die Geschichte auffaßt als einen Prozeß, wodurch der Mensch nach seinem Sündenfall zu Gott zurückkehrt. So kommt er auch in Harmonie mit sich selbst. In diesem System sind Natur und Geschichte, sinnliche Wahrnehmung und Vernunft zusammengeschmolzen in einen Idealismus, der seinen Höhepunkt in der sogenannten intellektuellen Anschauung erreicht. Zu diesem Idealismus bekannte sich der junge Geijer. Die vorherrschenden, engen, egoistischen Grenzen wurden durch dieses System für ihn zerstört. Die Geschichte ist jetzt nicht mehr nur ein Magazin für Rhetoren und Moralprediger. Man sieht die Ursache der Kreuzzüge nicht mehr nur in der Pilgerfahrt des Peter von Amiens, auch nicht die der sogenannten Reformation in dem Auftreten Tetzels. Mönche und Nonnen sind für den studierenden Geijer nicht mehr „etwas Abscheuliches in der Menschheit“ <sup>3)</sup>). Er will die großen Linien in der geschichtlichen Entwicklung sehen. Er will den Zusammenhang erleben. So bringt dieses bunte Universitätsstudium den jungen Forscher schon nahe heran an den kommenden Persönlichkeitsgedanken: über dem Menschen steht Gott, das absolute, universelle „Ich“, und über der Natur steht der Mensch, als Mittelpunkt des Weltsystems, der Mensch, der durch seine von Gott gegebene Ausrüstung — das intellektuelle Vermögen — dem Dasein das Leben schenkt. Schon als Student hat Geijer, wie wir schon bemerkten, den Rationalismus durch den Empirismus korrigiert, und beide zusammen als Korrektiv gegen den anstürmenden Kritizismus und Idealismus angewandt.

<sup>1)</sup> Fichte, J. G. Die Bestimmung des Menschen. Ed. T. Medikus 1910 S. 11. Vgl. auch: Inledning till vetenskapsläran och vägen till ett saligt liv. Übersetzung. Stockholm 1916. S. 40—46.

<sup>2)</sup> Vgl. Lessing: Sämtliche Schriften, von Karl Lehmen hrsg. Leipzig 1924. Bd. I S. 17, 45, 64. Schiller: Werke, von R. Roxberger hrsg. Berlin und Stuttgart 1897. Bd. IV S. 367—376.

<sup>3)</sup> Vgl. Erdmann: E. G. Geijer. Stockholm 1897. S. 62.

Später haben auf Geijer auch noch Hegel, der italienische Geschichtsphilosoph Vico, sowie sein vertieftes Studium der mittelalterlichen, hochscholastischen Philosophie einen Einfluß ausgeübt, wie wir in diesem Kapitel bei der Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Grundgedanken des reifen Geijers sehen werden.

Der gewöhnliche Studiengang ist skizziert; wir gehen jetzt zu einer vollständigen, wissenschaftlichen Bibliographie der Werke Geijers über. Zuerst nehme ich die lateinischen Arbeiten aus seiner Hand, dann die übrigen. Wenn ich auch im allgemeinen in meiner Dissertation die schwedischen Titel ins Deutsche überseze, muß ich hier jedoch — der wissenschaftlichen Korrektheit willen und auch, um die Möglichkeit zur Weiterforschung auf diesem Gebiet zu geben — die leicht wiederzuerkennenden Titel im Original geben.

Es sind dies die im Laufe der Zeit erschienenen akademischen Dissertationen Geijers: *De ingenio politico medii aevi (pro gradu)* 1806 — *De stilo historico apud Romanos*, 1808 — *De jure naturae*, 1814 — *De mutationibus imperii in Svecia ab extincta familia Lodbrokiana usque ad dominationem Folkungorum* (1—2), 1816 — *Acta et litterae ad historiam suecam* (1—12), 1817; (13—21), 1820—26 — *Ad Varangorum historiam observationes*, 1818 — *De ortu et progressu dominationis Europaeae observationes*, 1818 — *De pugna Pultavensi*, 1818 — *De statu hominum naturali*, 1818 — *Supplementa ad historiam regis Gustavi I*, (1—2), 1821 — *De Cosmo de Medicis*, 1826 — *De colonia Svecorum in Helvetiam deducta*, 1828 — *Mores heroicae aetatis apud veteres Graecos et Scandinavos comparati* (1—9), 1830 — *Acta Historiam regis Christierni II illustrantia*, 1833 — *Privilegia urbis Stockholmensis tempore Stenonis Sture senioris confirmata*, 1833. —

Seine übrigen Werke sind alle noch im Originaldruck zu haben: „Äreminne över Sten Sture d. ä.“, 1803. — In der

„Iduna“, Jahrgang I Nr. 1 erschienen folgende Gedichte von Geijer: „Manhem“ — „Gustaf Eriksson“ — „Vikingen“ — „Odalbonden“ — „Svegder“ — „Frode och Utha“ — „Den siste kâmpen“ — „Den siste skalden“ — „Hakonarmal“ (Übersetzung aus der der altnordischen Sprache.) — „Thor-moder Kolbruna Skald“ (Übersetzung). — In derselben Zeitschrift erschienen im selben Jahre in späteren Nummern: „Vegtams Qvida“ (Übersetzung) — „Recension av Nyerups Edda“ — „Idunas äpple“ — „Carl den Tolfte“ — „Skogsbruden“ — „Brages harpa“ — „Bergsmannen“. — Im selben Jahr erschienen die philosophischen Schriften: „Om historien och dess förhållande till religionen“ und „Om falsk och sann uppslysning med afseende på religionen av En Lekman“, dann: „Om rätta förhållandet mellan religion och moralitet“, Upsala 1812 — „Försök till psalmer“ 1812, — „Recension av Broocmans Magasin“, in der schwedischen Literaturzeitung 1813 — „Svar på frågan: Hvilka fördelar kunna vid människans uppfostran i moraliskt avseende dragas av hennes inbillningskraft?“, Upsala 1813 — Shakespeares Macbeth“, Upsala 1813 — „Dödsoffer“ — „Majbetraktelser“ (in der „Iduna“ IV), 1813 — „Vallgossevisa“ — „Omständigheterna“ (im „Poetischen Calendarium“), 1814 — Gjukungarnas fall“ — „Den 3 juni 1814“ (Iduna V), 1814 — „Svenska folkvisor“ (zusammen mit A. A. Afzelius) I—III, 1814—1816 — „Uppvaknandet“ — „Shakespeare“ — „Den lille kolargossen“ — „Längtan“ — „Förändring“ (Poet. Cal.) 1815 — „Till en ung skald“ (Atterbom), ibidem 1816 — „Vid C. J. Fahlcrantz' graf“ — „Olof Tryggvasson“ — „Den skandinaviskas halvön“ (Iduna VI), 1816 — „Betraktelser i avseende på de nordiska myternas användande i skön konst (Iduna VII), 1817 — „Tal vid Jubelfesten 1817“, Upsala 1817 — „Tal i anledning av kronprinsens antagande av cancellariatet“, Upsala 1818 — „Scriptores rerum Svecicarum medii aevi“ (zusammen mit E. M. Fant und J. H. Schröder) 1—2, Upsala 1818, 1828 — „Feodalism och republikanism“, Upsala 1818—1819 — „Ord till Carl XII:s marsch“ (Poet. Cal.), 1819 — „Om historiens nytta“ (Iduna VIII), 1820 — „I ett ungt frumtimmers minnesbok“ — „Till fröken S.“ (Poet. Cal.), 1820 — „Thorild“, Upsala 1820 — „Rättegångshandlingar i tryckfrihetsmålet emellan stad-fiskalen Ekström och professor E. G. Geijer“, Upsala 1821

— „Om den gamla svenska förbundsörfattningen” — „På morgonen af Oscarsdagen 1821” (Iduna IX), 1821 — „I anledning af recensionen öfver skriften Thorild” (Schwedische Literaturzeitung, 1811, Nachschrift Nr. 7—10) — „Recension av Richerts Ett och annat om corporationer”, Upsala 1823 — „Recension af Comiterades till reglering af rikets styrelse-verk betänkande jämte Löfwenskölds och Hartmansdorffs yttranden” (Schwed. Literaturzeitung 1824 Nr. 11, 13, 15, 17, 18, 20 und 62) — „Musik för sång och fortepiano” (zusammen mit A. F. Lindblad), Upsala 1824 — „Svea rikes häfder”, Upsala 1825 — „Åminnesetal öfver friherre Malte Ramel”, Upsala 1826 — „Lefnadsteckning öfver E. Sjöberg (Vitalis)”, ein Vorwort zu den gesammelten Gedichten dieses Verfassers, Stockholm 1828 — „Några anmärkningar om uppfostran och undervisning”, 1829 — Några betraktelser öfver Gustaf Adolfs tidevarf”, Stockholm 1830 — „Sverige vid slutet av den hedniska tiden”, Stockholm 1831 — „Tal vid jubelfesten till Gustaf Adolfs minne”, Upsala 1832 — „Svenska folkets historia” (1—3), Örebro 1832—1836 — „Sångstycken med och för fortepiano”, Upsala 1834 — „Minnen”, Upsala 1834 — „Skaldestycken”, Upsala 1835 — „Nya sånger med ackompagnement för piano forte”, Upsala 1836 — „Program och tal vid magisterpromotionen 1836”, Upsala 1836 — „Tal vid bibelsällkapels allmänna sammanträde 1836” — „Om Marcus Tullius Cicero”, Upsala 1837 — „Den blå boken”, Örebro 1837; — „Litteratur-Bladet 1838—1839” — „Bihang” 1—3, 1840 — „Lefnadsbeskrifning öfver Claes Fleming”, Stockholm 1839 — „Teckning av Sveriges tillstånd under tiden från Carl XII:s död till Gustaf III:s anträde af regeringen”, 1839 — „Minnestal öfver Johan Olov Wallin” — „Mod och försakelse” — „Natthimlen” — „Höstsädet” (Linnaea Borealis, Upsala 1840) — „Aftonstunder vid fortepiano”, 1840 — „Valda smärre skrifter 1—2”, 1842 — „Melodier” (Linnaea Borealis, Upsala 1843—1845) — „Konung Gustaf III:s papper”, 1—3 Upsala 1842, 1845 — „Personalier vid Carl XIV Johans begrafning”, 1844 — „Om vår tids inre samhällsförhållanden”, Upsala 1845 — „Berättelse om götiska förbundets stiftelse och verksamhet” (Iduna XI) 1845 — „Svar till professor Fryxell”, 1846 — Minne of O. W. Königsmark”, Upsala 1847 — „Auch ein Wort über die reli-

giöse Frage der Zeit", Hamburg und Gotha 1847 — „Också ett ord öfver tidens religiösa fråga", Upsala 1847 — „Nyårsnatten" — „Förgät ej mig" (in der Zeitschrift „Nordstjernen" 1847 ) — „Äreminne öfver G. Stiernhielm" (posthum gedr.) 1850 — „Föreläsningar öfver människans historia, upptecknade av Sigurd Ribbing", Stockholm 1856.

Eine zusammenfassende Charakterisierung der Philosophie Geijers muß immer mit Berücksichtigung seiner oben erwähnten und der in den Schriften dargelegten Entwicklung gegeben werden. Wir sagten bereits, daß Geijer in seinen früheren Abhandlungen: „Von der Geschichte und ihrem Verhältnis zur Religion", „Von wahrer und falscher Erklärung", „Religion und Moralität" und vor allem „Über die Einbildungsgabe" gegen die französische Aufklärungsphilosophie opponierte. Aber auch gegen die englische, empiristische Auffassung wendet er sich in diesen Jugendschriften mit derselben Schärfe wie sein Lehrvater Schelling.

Die philosophischen Distinktionen sind aber von Geijer nicht ganz scharf gezogen. Einerseits will er in „sens commun" eine diskursive, unter Führung der individuellen, sinnlichen Erfahrung rasonierende Vernunft sehen. Von dem „sens commun" in diesem Sinn erklärt er: diese Vernunft hat nur durch äußere Wahrnehmungen eine wirkliche Erkenntnis. Ihre Begriffe sind ganz und gar aus der Empirie entwickelt. Sie bilden zusammen ein lokales System. Solange nun diese Vernunft in rechter Weise „gesund" bleibt, traut sie sich keine Urteilskraft in wissenschaftlichen Fragen zu. Wenn sie dagegen als gelehrter „sens commun" in dogmatischer und wissenschaftlicher Form ihre Urteile als fehlerfrei stempelt, ist sie nicht länger gesund. Geijer charakterisiert die gegen Religion und Moral oppositionelle Aufklärungsphilosophie als eine solche ungesund gewordene „gesunde Vernunft" <sup>1)</sup>.

Andererseits aber enthält nach Geijers eigenen Ansichten der „sens commun" auch etwas Gemeinsames und Allgemeines,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Sämtl. Werke. Ausgabe 1923. Bd. I S. 178 ff. Vgl. auch John Landquist: Erik Gustaf Geijer, Stockholm 1924. S. 280.

das überhaupt die Erfahrung möglich macht. Das Kausalitätsprinzip und die Überzeugung von der Weisheit des Urhebers der Natur sind für ihn Exempel dieses Gemeinsamen und Allgemeinen. Auch die Ideen von Freiheit und Unsterblichkeit existieren, wie Geijer meint, auf dieselbe Art und Weise wie die Gottesidee für das natürliche Gefühl oder den Glauben. Überhaupt ist doch das Gemeinsame etwas Übersinnliches, das nur in unentwickelten Vorstellungen für den „sens commun“ sich zeigt. Wenn die gesunde Vernunft das Allgemeine und Gemeinsame umfaßt, tut sie es durch Glauben. Eine Schwierigkeit, diese zwei Gedankenreihen, 1. die gesunde Vernunft als ein über die sinnliche Erfahrung klar denkendes Erkenntnisvermögen und 2., die gesunde Vernunft als Glaube an etwas, nicht deutlich definierbar Übersinnliches, miteinander zu vereinen, zeigt Geijer durchaus nicht. „Sens commun,“ erklärt er, „besteht aus Glauben und empirischen oder rasonierenden Erkenntnissen“ <sup>1)</sup>. Es steckt aber hierin eine dem Widerspruch nahe kommende Unklarheit, die Geijer nie ganz überwunden hat. Von Schelling stark beinflußt, vertritt Geijer in diesen Jugendabhandlungen in der Erkenntnistheorie und Metaphysik den Standpunkt des deutschen Meisters. Er darf so, in Opposition gegen die in den akademischen Kreisen Schwedens vorherrschende Auffassung, die Einbildungsgabe als das Vermögen betrachten, das in sich all die übrigen enthält. Der philosophische Grundgedanke in all diesen Produkten geijerschen Philosophierens ist ein schellingianischer Gedanke: die Einbildungskraft ist identisch mit der unbewußten, produktiven Anschauung, die — nach Schelling — die Welt hervorbringt, und die in der Künstlerarbeit und im Kunstwerke eine bewußte Seite bekommt. Schelling sieht ja das Kunstwerk als eine Schöpfung aus demselben Prinzip oder aus demselben unbewußten Urgrunde, aus dem die Natur hervorgeht. Andererseits nennt er die Natur „ein Gedicht, das in einer geheimnisvollen wunderbaren Schrift eingeschlossen ist“ <sup>2)</sup>. Das in Natur und Gedicht Wirk-

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke. Ausgabe 1875. Bd. VII S. 220 f.

<sup>2)</sup> Schellings Philosophie. Deutsche Bibliothek. Berlin 1918. S. 10; Schelling: System des transzendentalen Idealismus, VI. Hauptabschnitt, 4. Vgl. auch Landquist: A. A. S. 102 f.

same, das es uns möglich macht, überhaupt zu denken und das Widerspruchsvolle zusammenzufassen, ist nichts Anderes als die Einbildungskraft. Sie ist also das Produkt derselben Wirksamkeit, die jenseits des Bewußtseins als wirkliche Welt für uns hervortritt, und diesseits des Bewußtseins eine Idealwelt oder Kunstwelt ist. Die Einbildungskraft Geijers ist die intellektuelle Anschauung Schellings, nur mit dem Synthesisbegriff Kants vereinigt.

In „Thorild“ sucht Geijer diese schellingianische Erkenntnistheorie zu überwinden. Die höchsten Erkenntnisorgane des Menschen nennt er nun „Sinn“. Dieser „Sinn“ kann als eine gesunde Vernunft in höherer Hinsicht definiert werden. Damit meint Geijer nämlich eine Vernunft, die von allen falschen Opinions und Vorurteilen befreit worden und die auch praktisch neugeboren ist, so daß auch das Begehren und der Wille gereinigt sind — eine Reinigung, die Religion, Gesellschaft und Kunst zusammen bewirken.

Das Objekt der Erkenntnis ist ein doppeltes, die äußere und die innere Welt, die Natur und die Offenbarung. Das Objekt besteht also aus zwei Welten. Zwischen diesen beiden befindet sich der Mensch. Er hat die Fähigkeit, diese beiden Welten durch seinen äußeren und inneren „Sinn“ aufzufassen. Der „Sinn“ ist ein einigendes Band zwischen Begriff und Gefühl. So lange der „Sinn“ gesund bleibt, besteht immer eine schöne Harmonie zwischen den beiden, psychischen Grundfunktionen. Da hat die Philosophie keine Aufgabe, denn da steht der Mensch in einem lebendigen Zusammenhang und in einer kraftweckenden Vereinigung mit Gott selbst. Erst dann, wenn dieses Verhältnis zerstört wird, und die Harmonie nicht mehr da ist, kommt der Philosoph als Helfer. Der unharmonische Mensch sieht sich nach der Philosophie um, um seine verlorene Einheit wiederzufinden. Dieses Streben ist das Streben die Einheit aller in jeder Existenz wirkenden Kräfte oder das Wesen Gottes, worin alle Widersprüche aufhören, zu finden. Gott wird also das höchste Objekt der Philosophie <sup>1)</sup>.

Geijer sucht hier mit Hilfe des Empirismus seinen romantischen Idealismus zu verlassen. Mit dieser ersten Defini-

---

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke. Ausgabe 1923. Bd. III S. 286, 290 ff.

tion des „Sinnes“ ist es ihm aber noch nicht gelungen. Immer wieder und wieder bleibt er in „Schellings intellektuelle Anschauung“ stecken.

Da er Gott zum Objekt der Philosophie macht, ist er doch nahe daran, Philosophie in Religion umzuwandeln. Hierzu gibt ihm in dieser Zeit auch seine historische Betrachtungsweise des Konkreten und Individuellen in den verschiedenen Religionsformen neue Impulse. Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe der „Sinn“, die Vernunft ist, so ist es deren Aufgabe, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzufinden und denselben dort zu ebnen, wo sie ihn nicht findet. Die menschliche Vernunft tut dies in allen Sachen, Beschäftigungen und Künsten. Auch, wo sie einer angenommenen Fertigkeit folgt, mußte ein früherer „Sinn“ den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung festgesetzt haben. Nun sehen wir ja in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache auf den festen Grund. Wir kennen auch uns selbst nicht und wissen nicht, wie irgend etwas in uns wirkt.

Also scheint bei allen Wirkungen außer uns alles nur Traum zu sein. Diese Tatsache meint Geijer, hat einige Philosophen zum Skeptizismus geführt. Indessen muß doch alles ein wahrer Traum sein, so oft und beständig wir irgendwelche Wirkungen mit irgendwelchen Ursachen kombinieren. Das ist der Gang der Philosophie, den Zusammenhang darzustellen. Die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen. Auch die wildesten Völker haben sie ausgeübt. Kein Volk der Erde ist völlig religionslos, so wenig wie der Mensch vernunft- oder gestaltlos ist, und kein Volk ist noch ohne Sprache und Ehe, ohne irgendwelche menschliche Sitten und Gebräuche gefunden worden. Sie glaubten, da sie keinen sichtbaren Urheber sahen, an unsichtbare Urheber; sie forschten also immer, so dunkel es war, doch nach den Ursachen der Dinge. Freilich hielten sie sich mehr an die Begebenheiten als an die Wesen der Natur, mehr an ihre schreckerregende und vorübergehende als an die dauernde und erfreuende Seite; jedoch kamen sie dahin, die Persönlichkeit zu entdecken, daß heißt, alle Ursachen einer einzigen unterzuordnen. Indessen war auch dieser erste Versuch Religion. Es ist nicht bewiesen wor-



den, daß die Furcht die Götter der meisten Menschen bildete. Denn, meint Geijer — und hier können wir auch noch Gedanken aus der Preisschrift über die Einbildungskraft finden — die Furcht als solche erfindet überhaupt nichts. Sie weckt bloß den Verstand zu mutmaßen, wahr oder falsch zu ahnen. Sobald der Mensch aber seine Vernunft, den „Sinn“, bei der leiseaten Anregung gebrauchen lernte, mußte er unsichtbare, mächtigere Wesen vermuten, die ihm halfen oder ihm schaden. Diese suchte er sich zu Freunden zu machen oder er wandt sich von ihnen ab. Darin lag eine Erinnerung an die ursprüngliche Religion, sei sie wahr oder falsch ausgestaltet, recht oder irre geführt.

Wenn wir nun nach dieser geschichtlichen Tatsache zu der Wahrscheinlichkeit einer natürlichen Offenbarung kommen, so sind wir doch noch nicht am Ziel <sup>1)</sup>).

Die natürliche Erkenntnis muß durch das Übernatürliche ergänzt werden. Keine Erkenntnis ist imstande, ein eigenes Objekt zu schaffen. Geijer nimmt Abstand vom reinen Idealismus und der rücksichtslosen „Ich“-Philosophie, wie sie besonders bei Fichte gestaltet war. Der Gegenstand unserer Erkenntnis, meint er, muß selbst einmal aktiv von außen mitwirken und auch in uns potentiell sein, so daß die Erkenntnis desselben eigentlich nur Inhalt des Bewußtseins ist, das doch dadurch aus Dunkelheit zu voller Klarheit übergeht, daß der Menschengedanke realiter eine der Seele begegnende, äußere Wirklichkeit erobert. Wenn wir also Gott, die lebendige Einheit, selbst fassen wollen, muß er sich selbst in uns und für uns offenbaren. Wird dies zugestanden, ist Philosophie in Religion umgewandelt.

Geijer zeigt nämlich <sup>2)</sup>), wie die Abstraktion das menschliche Erkenntnisvermögen reinigt. Sie korrigiert und dividiert und schafft dadurch den Gegensatz zwischen Begriff und Ding, Vorstellung und Gegenstand, Intelligenz und Natur. Der Erfolg dieses ewigen Zwiespaltes wird ein Bankrott der menschlichen Vernunft sein. Denn das Denken allein kann nicht die verlorene Harmonie wiederherstellen. Es kann nicht die Intelligenz des Menschen aus der Natur, auch

---

<sup>1)</sup> A. A. S. 301, 305, 310 ff.

<sup>2)</sup> A. A. S. 280.

nicht die Natur aus der menschlichen Intelligenz herleiten. Es kann nicht das Unendliche, wonach sich das Gefühl sehnt und das nur die Offenbarung entschleiern kann, begreifen. Die Philosophie lehrt uns also 1. ihre eigene Ohnmacht, 2. die Macht der Offenbarung.

Durch diese Stellung der Philosophie, wird sie für Geijer eine Wissenschaft der Gesundheit, eine „*medicina mentis*“. Sie führt uns zu jener religiösen Activität, wodurch die Offenbarung dem Denken einen positiven Inhalt schenkt. Geijer untersucht, inwieweit es den Bemühungen der Philosophen gelungen ist, die Einheit oder das Absolute zu finden, besonders bei Schelling. Dieser sagt <sup>1)</sup>, der Gegensatz zwischen Natur und Intelligenz könne gleichwohl ein äußerer wie ein innerer sein und der Gegensatz von zeugenden Kräften, den der Mensch in sich selbst als Intelligenz wahrnimmt, wohne schon in einer unbewußten Form in der Natur. Für Schelling also wird der Gegensatz ohne weiteres aus sich selbst zur Einheit. Das ist aber eine logische Unmöglichkeit, eine Kontradiktion.

Auf dem t h e o r e t i s c h e n Wege kann die Philosophie nicht ihr Ziel erreichen. Betrachtet man nun das Problem vom p r a k t i s c h e n Gesichtspunkte, das heißt, als ein Moralproblem, so zeigt Geijer <sup>2)</sup>, wie die Einheit auch dann schwindet, wie die Glückseligkeitslehre und die Rechtslehre auf einmal einander und sich selbst zerstören, denn höchstes Recht ist identisch mit höchstem Wohl; die Glückseligkeitslehre ist auch Rechtslehre. In jeder Handlung gibt es nämlich ein f r e i e s und ein n o t w e n d i g e s, gebundenes Element. Der Mensch hat einen freien Willen; er hat aber auch gewisse Anlagen und Neigungen — seine Natur. Alle Bildung muß nun darin bestehen, das Dunkle in dieser Natur zu Klarheit zu bringen, so daß es innerhalb der Grenzen der Freiheit fallen kann. Mit anderen Worten: die Aufgabe der Bildung ist, Sitte zu Recht und Recht zu Sitte zu machen. Der Mensch fängt mit der Natur an, schreitet so aber durch die Entwicklung des Verstandes bis zum Willen, und hat endlich eine neue, durch das Mitwirken der

---

<sup>1)</sup> A. A. S. 276 ff. Vgl. auch, „Religion und Moralität“. Sämtl. Werke. Ausgabe 1875. Bd. VII S. 46.

<sup>2)</sup> Schelling: A. A. S. 10.

Freiheit gebildete Natur, den Charakter, eine gewisse, bestimmte Gefühls-, Denk- und Handlungsweise, die ebenso frei wie notwendig ist. Der Versuch Geijers, die moralphilosophischen Gedanken Cartesius' und Lockes mit Kants Darstellungen in „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu vereinen, ist daher ganz einleuchtend.

Das Verhältnis bleibt dasselbe, wenn es das Gesellschaftsleben gilt. Die Gesellschaft selbst ist nur eine größere, moralische Einheit, ein größeres „menschliches“ Wesen. Die Aufgabe beider — des Einzelmenschen wie der Gesellschaft — ist, höchstes Recht zu höchstem Wohl zu machen. Auch von diesem praktischen Gesichtspunkte aus wird man somit gezwungen, eine ursprüngliche Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft oder Natur und Intelligenz zu suchen, denn nur auf diese Weise kann das Gute eine moralische Bedeutung haben und der Begier moralisch verantwortlich sein. Schelling hat ja die Notwendigkeit dieser absoluten Einheit anerkannt; er bleibt aber bei dem Indifferenzpunkte, beim Pantheismus, stehen. Geijer will eine Persönlichkeitsphilosophie haben. Die ethischen Ideen von einem vollkommenen Menschen und von einer vollkommenen Gesellschaft müssen nach seiner Ansicht eine in uns gegenwärtige Wirklichkeit sein. Wie können sie sich sonst in die Tat umwandeln? Sie zeigen auf eine übersinnliche, persönliche Welt, in welcher der Mensch Mitbürgerrecht besitzt. Der Vernunft mangelt es nicht an Möglichkeiten, die Existenz Gottes zu erfassen, wenn überhaupt die Existenz der Persönlichkeit einmal gegeben ist, mit anderen Worten, wenn Gott sich wirklich im Menschen geoffenbart hat.

Wenn dem so ist, versteht man auch, daß eine theoretische Erkenntnis Gottes, des Absoluten, von einer praktischen Wirksamkeit — der Reinigung der Erkenntnisorgane, des Willens und der Denkart — bedingt ist. Hierdurch allein wird es für die Reflexion möglich, das Geistige zu erfassen, Gott zu begreifen und das Wesen Gottes als ein organisches Ganzes, als das höchste jedes Organismus, die Persönlichkeit, eine konkrete Einheit von Geist und Kultur, zu bestimmen. Der Zwiespalt, der beim Menschen gefunden wird, kann also von einem Abfall oder Sündenfall hergeleitet werden. Auf dieselbe Weise wird auch die Harmonie

oder die Versöhnung nur dadurch möglich, daß die Vereinigung mit Gott, der absoluten Einheit, wiederhergestellt wird. Dies kann nur durch das persönliche Leben des Gottessohnes im Menschen geschehen, oder theologisch ausgedrückt, durch die Gnade. Der Mensch bekommt eine neue, heilige Natur. Die Sünde wird bestraft und zwar kraft göttlichen Gesetzes und göttlicher Ordnung. Jedenfalls ist Gott als Persönlichkeit die unendliche Liebe. Diese Liebe ist der Grund alles Daseins. Täglich und stündlich versöhnt Er ja die Menschen miteinander „in seiner Liebe zu gegenseitiger Liebe“ <sup>1)</sup>. Die Liebe Gottes zu unseren Mitmenschen ist deshalb das Lebensprinzip der Gesellschaft, das höchste in der Persönlichkeit und ihren Funktionen, Wissen und Handeln.

Geijer studierte auch fleißig Hegel. Aber schon bald ist er auch mit dessen System unzufrieden <sup>2)</sup>. Hegel geht ja vom Denken aus, woraus er den absoluten Gedanken (Gott) wie auch jede menschliche Intelligenz deduziert. Hegel kommt aber nicht zur Persönlichkeit im eigentlichen Sinne. Die Nachfolger Schellings suchten auch die Persönlichkeit, fanden sie aber so wenig wie Hegel. Die Persönlichkeit ist nämlich nicht nur eine sondern mehrere. Sie ist nicht ein einziges Subjekt, dessen Gegensatz das Objekt oder seine eigene Negation ist. Nein, die Persönlichkeit ist ein „Ich“, das unbedingt ein „Du“ fordert, ein ganz so selbstständiges und lebendiges Wesen. Auch in Gott kann man nicht — wenn er Persönlichkeit ist — ein isoliertes Wesen sehen. Selbst Gott fordert ein persönliches Gegenbild, den Sohn, der in sich als dem Urbild des Menschen alle anderen menschlichen Intelligenzen einschließt. Gott ist somit als eine Welt von Persönlichkeiten aufzufassen.

Nun hat Geijer ganz und gar die intellektuelle Anschauung überwunden. Nicht länger ist ihm die Philosophie eine Solostimme im Universum des Denkens. Die Philosophie ist vielmehr eine ganze Harmonie von Tönen, die nicht möglich ist ohne Harmonie von Intelligenzen. Sie spekuliert nicht länger über Persönlichkeit und Freiheit, sondern sie

---

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke. Ausgabe 1875. Bd. VIII S. 155.

<sup>2)</sup> Vgl. „Auch ein Wort über die Religiöse Frage der Zeit“. A. A. Bd. VII S. 49, 55, 67 ff. Vgl. Erdmann: A. A. S. 260 ff. Landquist: A. A. S. 287.

baut auf diese Wirklichkeiten wie auf gegebene Axiome. Die Philosophie fängt nicht mit dem freien Individuum an, sondern mit freien Persönlichkeiten. Dadurch ist der Egoismus des Individuums für ewig gebrochen worden. Der Mensch steht nicht allein in der Schöpfung. Er hat ein „Du“ neben sich, ein anderes Wesen, das ganz so frei ist wie er selbst — oder wenigstens zur Freiheit ebenso berechtigt wie er selbst. Gott ist nicht denkbar ohne ewige Liebe zum Sohne. Der Mensch hat einen anderen Menschen zu lieben, zu wahren und zu schützen, zu pflegen und zu ehren. Das Leben ist nicht ein Spiel der Phantasie, nur Schöpfung intellektueller Anschauung des philosophischen Genies, nein, das Leben ist eine oft handgreifliche Wirklichkeit, die die Spekulation zu einer auf Verstand und Empirie beruhenden Wissenschaft macht und uns alle mit unseresgleichen durch die unauflöslichen Bande der Bruderschaft bindet. Das „Ich“ muß nämlich für alle anderen „Ich“-Wesen Platz machen, und das moralische Bewußtsein ist nicht eingeschränkt in Bezug auf das, was für mich selbst gut ist, sondern es sagt mir auch, was für meinen Bruder gut ist. Durch diese schöne, würdige Auffassung ist das Persönlichkeitsrecht ein für allemal gegeben, der Egoismus des Genies gebrochen und die Macht der Einbildung reduziert. Mit diesen Gedankenkomplexen tritt Geijers Erkenntnistheorie in ihrer Selbständigkeit hervor. In vielen wichtigen Punkten scheidet sie sich von der kritischen Philosophie Kants und auch von dem späteren, deutschen Transzendentalismus. Ganz energisch macht sie gegenüber Kant geltend, daß der Phänomenalismus falsch sei. Jede Erkenntnis, meint Geijer, ist Erkenntnis etwas Wirklichen, also Erkenntnis eines Dinges an sich.

Weiter betont Geijer ganz klar und scharf, daß die Erkenntnis in dieser Hinsicht Erfahrungserkenntnis ist, daß sie von einer Handlung sowohl des Objektes als des Subjektes bedingt ist: das Objekt korrespondiert freiwillig mit dem Subjekt, wie dieses sich auch für jenes aus freiem Willen öffnet. Mit diesem Gedanken wendet sich Geijer gegen die Transzendentalphilosophie. Die transzendente Konstruktion führt nur zu negativen Resultaten. Das Objekt ist ein selbständiges Wirkliches, zu dessen Erkenntnis man nur

dadurch kommt, daß man dieses Gegenseitigkeitsverhältnis findet. Hier ist wieder die Persönlichkeitsauffassung Geijers. Das ursprünglich Wirkliche sind individuelle, persönliche Einheiten, und der Erkenntnisprozeß besteht darin, daß diese einander entsprechen.

Diese Erkenntnislehre ist ein Empirismus mit Betonung der Intuition. Geijers eigene Erfahrungen als Geschichtsschreiber haben ihn aus den Abstraktionen des Transzendentalismus befreit. In der Geschichte hat er mit der persönlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit Bekanntschaft gemacht. Er ist dadurch von der Empirie durchdrungen und hat ganz klar und deutlich verstanden, daß diese geschichtliche Wirklichkeit sich nicht willkürlich konstruieren lasse, sondern den Anspruch darauf erhebe, in sich so zu sein und auch so aufgefaßt zu werden wie sie ist.

Endlich können wir auch darauf hinweisen, daß diese Erkenntnislehre, nach Geijers Meinung, in voller Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarungslehre steht. Wie ein Mensch sich einem anderen mitteilt, so offenbarte sich Gott selbst im geschichtlichen Leben, und diese Offenbarung forderte auch das Mitwirken des freien Willens des Menschen.

Durch diesen intuitivistischen Empirismus<sup>1)</sup> werden für Geijer die Naturerkenntnis, die geschichtliche Erkenntnis und die Gotteserkenntnis erklärt.

In seinen späteren, persönlichkeitsphilosophischen Schriften (Nachschrift zu der Schrift über die Aufklärung. Die religiöse Frage und Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit) verfißt Geijer noch ganz und gar diese Erkenntnislehre. Immer wieder betont er, daß Erkenntnis Erfahrungserkenntnis sei, daß sie von einer Offenbarung des Objektes im Subjekt bedingt sei, und daß so stets ein Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt bestehe. Besonders gegen Hegel wendet er sich in diesen seinen späteren Schriften. Hegels „Weltgeist“, der sich in der Geschichte entwickelt, charakterisiert er treffend als eine Subjektivität ohne Subjekt. Er kann es nicht fassen, wie auf irgendeine Art und Weise ein solcher subjektloser Geist

---

<sup>1)</sup> Vgl. Landquist: A. A. S. 291.

selbst Subjekte schaffen könne, und er fragt sich, wozu eigentlich dieses Spiel mit stets gebildeten, aber dann wieder aufgelösten Persönlichkeiten überhaupt dienen sollte. Will man zur Persönlichkeit kommen, muß man schon von ihr ausgehen. „Niemals kann das sich als ein Selbst auffassen, was niemals ein Selbst ist. Eine Freiheit ohne einen freien Willen, ja, ohne jemanden, der will, ist eine Absurdität, weil die Persönlichkeit von Anfang an nicht da ist <sup>1)</sup>).

Aber auch ein einziges Subjekt kann nicht existieren. Das Bewußtsein entsteht nur dadurch, daß der Gedanke sich selbst spiegelt. Dies kann nur der Fall werden, wenn eine Intelligenz einer anderen Intelligenz begegnet und durch dieses Zusammentreffen reflektiert wird. Der richtige Gegensatz zu einem „Ich“ ist deshalb nicht ein „Nicht-Ich“ oder die Natur, sondern nur ein anderes „Ich“. Die Empirie und die Geschichte bestätigen diese Wahrheit. Wenn der intelligenteste Mensch mit sich selbst allein gelassen wäre, würde er sich nicht über die Sphäre des Tieres erheben können. Das höchste Prinzip der Philosophie ist also, meint Geijer, nicht die Identität allein, sondern eine ebenso wesentliche Dualität wie die Identität. Die Mehrzahl der Persönlichkeiten ist der Lebensgrund des Daseins. Diese Mehrzahl ist eine notwendige Bedingung für die Entwicklung des Geistes und für den großen Geschichtsprozeß, der im ewigen Leben fortgesetzt wird. Der Gedanke kann nicht eine zweite Person selbst schaffen: diese muß von Anfang an gegeben sein. „Der Gedanke mag, wie er will, produzieren, er produziert doch niemals ein „Du“. Damit ist die absolute Ohnmacht des Gedankens anerkannt und die ganze Philosophie Hegels zu Boden geworfen“ <sup>2)</sup>. Diese Vielfältigkeit der Persönlichkeiten allein macht die Welt interessant und zu einem wertvollen Gegenstand der Erkenntnis. Auch die Erkenntnis wird dadurch etwas Reales: man lernt durch das Wissen wirklich selbständige Dinge an sich kennen. Der erkenntnistheoretische Idealismus und der metaphysische Pantheismus münden früher oder später in einen reinen Nihilismus. Mit der Vielfältigkeit der Persönlichkeiten

<sup>1)</sup> Geschichte der Menschheit, von S. Ribbing hrsg. Stockholm 1856. S. 54.

<sup>2)</sup> A. A. S. 55.

aber steht die Welt fest und sicher, dadurch zuerst wird sie eine Welt fürs Wissen und Handeln. Die Persönlichkeiten können sich nämlich nur durch Berührung miteinander entwickeln. Als Anlage hat jede in sich selbst in Wahrheit die ganze Menschheit; diese Anlagen aber kommen nur zur Entwicklung, wenn das Individuum anderen Personen begegnet, sei es, daß es in diesem all seine eigenen Anlagen verwirklicht sieht, sei es, daß diese anderen es nur zur stärkeren Selbstentfaltung aufmuntern: das Menschenleben ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Mit dieser Auffassung von der Gegenseitigkeit meint Geijer, Realismus und Idealismus vereinigt zu haben, und sieht darin ein Zeichen der Wahrheit seiner Philosophie. „Keine Philosophie verdient diesen Namen, wenn sie nicht sofort realistisch und idealistisch ist. Aber durch die Untersuchung des Persönlichkeitsverhältnisses — durch welches zuerst lebendige Erkenntnis entsteht — haben wir auch gesehen, welches der realistische Moment ist, der mit dem idealistischen Moment identisch ist, denn das Ideellste ist die Persönlichkeit. Man muß also Mut haben, den Idealismus auf diese Weise auf die höchste Spitze zu treiben, um dann zu finden, daß er sich dort mit dem Realismus vereinigt, und daß die Empirie auch einen berechtigten Platz in der menschlichen Erkenntnis einnimmt“ <sup>1)</sup>).

Die Weiterführung der Hauptgedanken Geijers durch Boström. Geijers Persönlichkeitsauffassung hat auf Boström zur Bildung seines rationalen Idealismus großen Einfluß ausgeübt <sup>2)</sup>). Wie der Name, womit er seine Philosophie zu benennen pflegte, andeutet, hat er aber den konsequenten Empirismus des reifen Geijers mit einer an Platon erinnernden Ideenlehre ausgetauscht. Damit ist natürlich für Boström immer wieder die Gefahr da, in eine pantheistische Form zu enden, von der sich Geijer ein für allemal entfernt hat <sup>3)</sup>). Als Systematiker ist er größer

---

<sup>1)</sup> A. A. S. 78.

<sup>2)</sup> Vorlesungen in Religionsphilosophie, von S. Ribbing hrsg. Stockholm 1885. S. 87.

<sup>3)</sup> Vgl. Boström: Grundlinien zur philosophischen Staatslehre. Upsala 1859. S. 17, 56 ff.



als Geijer und hat seine Gedanken distinkter, feiner und schärfer durchdacht und zusammengebracht. Die Hauptsache — der eigentliche Bedeutungsinhalt seiner Systeme — ist, wie für Geijer, die Persönlichkeit. Der Weg aber, auf dem man zu diesem Zentrum kommt, bleibt für Boström immer der reine, rationale Idealismus, während Geijer diesen mit einem durch intuitiven Empirismus erlangten Realismus zu vereinen suchte. Trotz des abstrakten und spekulativen Charakters, der das System Boströms zu kennzeichnen scheint, war es doch für ihn selbst und auch für seine größten Jünger (Sahlin, Edfeldt, Norström in seiner früheren Entwicklung) mehr etwas durch Intuition Geschautes als etwas mit abstrakten Hilfsmitteln Hervor konstruiertes. Auch sucht Boström die Empirie in ihren vollen Wert aufzuzeigen. Er meint, selbst ein Gegner solch philosophischer Konstruktionen, die nicht einen genügenden Grund in der Erfahrung haben, zu sein<sup>1)</sup>. Leider ist es ihm als Denker nicht gelungen, diese richtigen Intentionen philosophisch durchzuführen. Trotzdem hat er vielleicht den größten Namen in der Geschichte des neueren, schwedischen Denkens. Die Philosophie Boströms hat nämlich dem schwedischen Idealismus den konsequenten Ausdruck gegeben. Das kann vielleicht zum Teil den großen Einfluß erklären, den dieses System in der Zeit Boströms als auch in späteren Zeiten ausgeübt hat, ein Einfluß, der sich nicht nur auf Philosophie, sondern auch auf Gesellschaftsleben, Dichtung und religiöse Fragen erstreckte.

Daß wir aber von einem schwedischen Idealismus reden können, welcher dem deutschen gegenüber eine eigene Stellung einnimmt, liegt, wie schon gesagt, in der Mäßigung, die dieser Idealismus durch die Persönlichkeitsphilosophie, in Schweden so populär geworden, gefunden hat. Und hier war Geijer der Meister, Boström der Jünger. Geijer, wenn auch kein Idealist im Sinne Boströms hat durch seinen Einfluß auf Boström dem Boström'schen Idealismus eine ganz besondere Prägung aufgedrückt. Seine Persönlichkeitsphilosophie ist im Idealismus nicht aufgegangen,

---

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke von H. Edfeldt und G. J. Geijser hrsg. Stockholm 1883—1901. Bd. III S. 10, 17 f. 48 und 54.

im Gegenteil, sie hat vieles gerettet und Boström vor Extremen behütet, die der deutsche Idealismus nicht zu umgehen gewußt hat.

Hier liegt das große Verdienst Geijers für die Entwicklung der schwedischen Philosophie. Wenn er auch nicht verhüten konnte, daß der Idealismus eine weitere Entwicklung fand, er hat doch das schwedische Volk und besonders die philosophisch denkenden Schweden gelehrt, Werte zu schätzen, die der deutsche Idealismus gar wenig geachtet und berücksichtigt hat, die Bedeutung der eigenen menschlichen Persönlichkeit und damit die Werte des religiösen und praktischen Lebens. Sie ist nicht in die Spekulation, in die Theorie, in die Vernunftlei aufgegangen, sondern hat mit der Theorie die Praxis, mit dem Unendlichen das Endliche, mit dem Göttlichen das Menschliche in voller eigener Würde zu betrachten gesucht.

So stark war die Persönlichkeitsphilosophie Gemeingut des schwedischen Volkes geworden, daß der Idealismus diese Persönlichkeitsverehrung sogar noch gesteigert hat und wir deshalb wirklich von einer Weiterführung der Hauptgedanken Geijers durch Boström reden können, ungeachtet daß Boström in seinem Idealismus den weniger tiefen auf aber viel breitere Basis eingestellten Standpunkt Geijers ganz einseitig zur weiteren Entwicklung gebracht hat. Wir haben in Schweden die merkwürdige Lage, daß der Jünger sich vom Meister entfernt hat, neue Wege gegangen ist, seinem Meister aber verdankt, daß sein Idealismus ein eigenes Gepräge erhalten hat. Dies liegt gerade in der hohen Würdigung der eigenen menschlichen Persönlichkeit. Sie hat dem schwedischen Idealismus seine mildere, viel besser auf das praktische Leben eingestellte Form gegeben.

Da liegt auch die Erklärung des Geheimnisses, wodurch die Philosophie Boströms in Schweden so großen Einfluß ausüben konnte.

Dadurch entsprach in jener idealistischen Zeit sein Idealismus, der in deutscher Form dem schwedischen Volke fremd geblieben wäre, in den Auffassungen Boströms den geistigen Strömungen Schwedens.

So hat Geijer in Boström weiter gelebt, hat er Boström po-

pulär gemacht und seinem Idealismus den schwedischen Charakter gegeben.

Wie Geijer geht auch Boström von Schellings intellektueller Anschauung aus. Der Einfluß Schellings, der besonders aus seinen lateinischen Jugenddissertationen hervorleuchtet, wird jedoch von Anfang an schon mit Einflüssen Platons und Leibniz vermengt<sup>1)</sup>. Diese zwei Idealisten der klassischen und der neueren Zeit haben in den Gedankengebilden Boströms tiefere Spuren hinterlassen als bei Geijer.

Schon Mitte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hat Boström seine Gedanken selbständig ausgearbeitet. Mit Weiterführung der Persönlichkeitsgedanken Geijers präsentiert er sein System, das er — wie wir früher erwähnt haben — als rationalen Idealismus bezeichnet.

Die mannigfaltigen philosophischen Systeme in der Welt gehen, nach Boström, auf einige einfache Haupttypen zurück<sup>2)</sup>. Zuerst sind sie in dogmatische und skeptische einzuteilen. Jene nehmen die Möglichkeit einer intelligiblen Erkenntnis des Absoluten an, diese aber verneinen sie. Die dogmatischen Systeme sind entweder realistisch oder idealistisch. Die realistischen stellen sich das Absolute mehr oder weniger als ein materielles Ding oder als eine Substanz vor. Im Bewußtsein sehen sie eine akzidentelle Bestimmung dieser Substanz. Der Idealismus dagegen faßt das Absolute als etwas ganz und gar Geistiges und Ideelles auf. Er sieht in der Materie nur ein Phänomen des Geistes.

Boström hat auch einen anderen Grund zur Einteilung<sup>3)</sup>. Wenn man auf die Quelle, von der die Philosophie ihr Wissen holt, Rücksicht nimmt (*principium cognoscendi*), kann man die philosophischen Systeme als empirisch oder rational hinstellen. Jene erfordern die äußeren Sinne und als die höchste Erkenntnisquelle den Verstand, der das durch die äußeren Wahrnehmungen gewonnene Material vorbereitet. Der Empirismus kann folglich gröber oder

---

<sup>1)</sup> Vgl. *De nexu rerum cum Deo ex ratione pantheismi*. Upsala 1827. S. 13—29.

<sup>2)</sup> *Sämtl. Werke*. Bd. II S. 176.

<sup>3)</sup> Vgl. *Grundlinien zur Propädeutik der philosophischen Staatslehre* Upsala 1845. S. 17 f. *Grundlinien zur philosophischen Staatslehre*. Upsala 1859. S. 40

feiner sein, je nachdem er die äußeren Sinne oder den Verstand als Erkenntnisquelle betrachtet. Der Rationalismus wieder sieht in Wirklichkeit in Sinnen und Verstand (welche Boström mit dem gemeinsamen Namen „Die Sinnlichkeit“ bezeichnet) das Erkenntnisvermögen, womit wir das Phänomen erfassen können. Er betrachtet aber die von diesem Erkenntnisvermögen artverschiedene Vernunft als die einzige Erkenntnisquelle des Absoluten.

Der rationale Idealismus — der philosophische Standpunkt Boströms — faßt das Absolute als etwas Art- wie Gradverschiedenes von der relativen Wirklichkeit auf. Diese ist nichts in sich, sondern gerade das Absolute selbst, obwohl durch ein endliches und begrenztes Bewußtsein geschaut. Boström formuliert diese Auffassung so: die relative Wirklichkeit (das Phänomen, die Sinnenwelt) hat in diesem Absoluten (Gott) ihren Realgrund, im begrenzten menschlichen Bewußtsein aber ihren Formalgrund <sup>1)</sup>.

Boström unterscheidet zwischen der Philosophie an und für sich und der Philosophie des Menschen. An und für sich genommen muß die Philosophie das zu Form und Inhalt absolut vollkommene Wissen sein, identisch mit dem Allwissen Gottes. Die Philosophie des Menschen dagegen ist ein begrenztes Wissen, das er als eine ewige und persönliche Idee in Gott besitzt. Sie hat den Inhalt des Selbstbewußtseins zu aktualisieren und in Begriffe auszudrücken. Boström kann deshalb sagen, das die Philosophie des Menschen nichts anderes ist als überhaupt der Mensch selbst als Wissen betrachtet <sup>2)</sup>.

Die Philosophie des Menschen wird in theoretische und praktische eingeteilt, je nachdem sie den Menschen vom Gesichtspunkte seiner intellektuellen Wirksamkeit oder von dem Gesichtspunkte seines Willens und Handelns betrachtet. Die theoretische Philosophie wird in drei Disziplinen eingeteilt:

1. Die rationelle, spekulative Theologie behandelt die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften. Diese werden teils an und für sich betrachtet, teils aber in dem Verhältnis Gottes zu der relativen Wirklichkeit.

---

<sup>1)</sup> Vorlesungen in der Religionsphilosophie. S. 101.

<sup>2)</sup> A. A. S. 117.

2. Die rationelle Anthropologie behandelt den individuellen Menschen an und für sich und in seinem Verhältnis zu den übrigen, vernünftigen Wesen.

3. Die rationelle Ethnologie hat ihr Objekt in der Menschheit als einer Totalität und betrachtet die Menschheit teils an und für sich, teils in ihrem Verhältnis zu anderen, vernünftigen Wesen.

Auch die praktische Philosophie hat drei Disziplinen:

1. Die Religionsphilosophie betrachtet Gott von dem Gesichtspunkte, daß Er das höchste, normative Gesetz aller vernünftigen Wesen ist.

2. Die Sittenlehre behandelt den Menschen als ein autonomes Vernunftswesen, das frei wirksam ist, um seine Idee zu verwirklichen.

3. Die Rechtslehre hat in der Gesellschaft oder im Staat ihren Gegenstand. Sie betrachtet diese öffentliche, gesellschaftliche Schöpfung als die vernünftige Form des Zusammenlebens freier, sittlicher Wesen<sup>1)</sup>.

Daß das Absolute von geistiger Art sein muß, meint Boström<sup>2)</sup> dadurch beweisen zu können, daß „sein“ immer dasselbe bedeutet wie „für oder in einem Bewußtsein zu sein“. Sein ist dasselbe wie aufgefaßt werden; alles Existierende muß folglich nur Modifikation des Bewußtsein sein. Das Selbstbewußtsein ist das höchste und unmittelbar bestimmte Prinzip, von dem also die Philosophie ausgehen muß. Das Selbstbewußtsein, durch das alles andere Existierende ganz und gar bedingt ist, kann nicht selbst eine Modifikation etwas anderen sein. Es muß folglich die Ursache für alles sein. „Das Selbstbewußtsein ist gerade die Substanz selbst. Jedes Ding muß in seiner Totalität entweder eine Form oder eine Bestimmung des Selbstbewußtseins sein, und dieses selbst muß das Wesen auch der äußeren Dinge sein — obwohl es für die sinnliche Wahrnehmung anders aussehen kann“<sup>3)</sup>. Weiter ist das Selbstbewußtsein mit dem Leben identisch. Sie scheiden sich wenigstens nicht mehr voneinander, als das Licht von Scheine des

<sup>1)</sup> Vgl. Sätzen von Gesetz und Gesetzgebung. Upsala 1845. S. 60—67. Vorlesungen in der Religionsphilosophie. S. 55 und 67.

<sup>2)</sup> A. A. S. 24.

<sup>3)</sup> De nexu rerum cum Deo ex ratione pantheismi. S. 34.

Vgl. die wörtlich übersetzte Definition in den Vorlesungen. S. 16.

Lichtes. Den Beweis für diese Wesensidentität zwischen Leben und Selbstbewußtsein sieht Boström darin, daß sie überall in demselben Grad hervortreten, so daß eine Entwicklung des Selbstbewußtseins auch eine Entwicklung des Lebens enthält und umgekehrt, weiter darin, daß der Grad der Entwicklung beider mit demselben Maß gemessen wird und endlich, daß die Begriffssphäre beider dieselbe ist.

Da Boström auf diese Weise die äußeren Dinge zu Modifikationen des Selbstbewußtseins reduziert, will er damit aber nicht dessen selbständige Existenz verneinen. Eine Wahrnehmung steht immer in Beziehung zu einem Bewußtsein; um zu etwas anderem in Beziehung stehen zu können, muß sie doch auch etwas in sich selbst sein. Die sinnliche Welt ist also ihrem eigentlichen Wesen nach Leben und Selbstbewußtsein, obwohl sie sich für unsere begrenzte Auffassung als eine im Raume ausgedehnte Materie zeigt. Der Raum ist, wie Boström zu beweisen sucht — er stützt sich diesbezüglich auf Kant — nichts anderes als ein Ausdruck der Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens.

Ist nun alles nur Modifikation des Selbstbewußtseins vernünftiger Wesen, so folgt, daß die verschiedenen Wesen nicht außerhalb sich fallen können, sondern daß jedes vernünftige Wesen alle anderen als seine Bestimmungen hat, so daß „alles in allem ist“. Die vernünftigen Wesen bilden ein organisches Ganzes, ein System, in welchem jedes seinen bestimmten Vollkommenheitsgrad hat, je nach dem Verhältnis zur Totalität, und in Relation zu jedem übrigen steht, so daß nur eine einzige Welt existiert. Diese Gradation der Vollkommenheit setzt mit Notwendigkeit das Dasein eines höchsten, wahrnehmenden Wesens voraus. Dieses Wesen enthält alle übrigen in sich als Ideen. Dieses Wesen ist die vollkommene Vernunft oder Gott, das absolute Selbstbewußtsein, dessen Wahrnehmungen adäquat und wahr sind.

Wenn Boström Gott Attribute zulegt, so betont er immer mit Nachdruck, daß dieses nicht eine Mannigfaltigkeit oder Relativität bedeutet. Die Attribute Gottes sind sein Wesen, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Boström teilt diese Attribute ein in logische und metaphysische, je nachdem sie Gott an und für sich zukommen,

(dem Gottesbegriffe zugehören) oder aus seinem Verhältnis zu den endlichen Wesen zurückzuführen sind. Die Attribute Gottes müssen von seinem Wesen als wahrnehmende oder auf bestimmte Weise selbstbewußter (das heißt, Gott als „Ich“ oder Persönlichkeit) und von Gott als unbegrenzter oder unendlicher Persönlichkeit hergeleitet werden. Daraus folgt nun zuerst Gottes Selbständigkeit (seine Aseitität); denn als unendlich kann er ja nicht von etwas außerhalb ihm selbst Seienden determiniert sein. Weiter folgen seine Vollkommenheit und seine Selbstzufriedenheit. Wird Gottes Wesen vom Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen seiner Einheit und der Mannigfaltigkeit der Bestimmungen geschaut, so treten Eigenschaften hervor, wie Einheit in der Mannigfaltigkeit oder Mannigfaltigkeit in der Einheit oder, wie Boström diese Eigenschaft auch nennt, „innere Unendlichkeit“.

Alle nun genannten Attribute, die aus dem Wesen Gottes als unendlich hervorgehen, nennt Boström die formalen, und scheidet sie von den materiellen, die aus dem Wesen Gottes als Selbstbewußtsein hervorgehen. Diese wieder teilt er in Realitätsattribute, Eigenschaften, die Gott vom Gesichtspunkte der Existenz zukommen, und Idealitätsattribute, die ihm vom Gesichtspunkte der Wahrnehmung zukommen. Zu den Realitätsattributen gehören in erster Linie Unsinnlichkeit und Ewigkeit. Daraus folgt, daß Gott an und für sich nicht eine Wirksamkeit zugeschrieben werden kann, denn dies würde eine Unvollkommenheit bedeuten, weil er dann ja etwas erstrebte, was er nicht besäße. Für uns dagegen kann Gott durch seine Immanenz im Menschen wirksam gedacht werden, gleichwie ein anderer Mensch uns nur beeinflussen kann durch das, was er in sich selbst ist. Gottes unsinnliche Sein bedeutet, daß er Kraft ist. Als Einheit in der Mannigfaltigkeit ist er auch ein unendliches System von Kräften. Diese Eigenschaft nennt Boström Realsystematismus oder Organischkeit. Zu Gottes Idealitätsattributen gehören in erster Reihe Absolutheit und Vernünftigkeit. Wollen im eigentlichen Sinne kann man nicht Gott zuschreiben, meint Boström. Nur kann es in der Meinung

geschehen, daß Gott als frei von jedem Hindernis der vollen Aktualisierung seines Wesens gedacht werden muß. Dem Realsystematismus Gottes entspricht unter den ideellen Attributen sein **Idealsystematismus** oder seine Persönlichkeit. In der Bestimmung Gottes als vollkommener und unbegrenzter Persönlichkeit („All-persönlichkeit“) sind schon, meint Boström, alle die bisher erwähnten Attribute enthalten. Deshalb können sie auch alle aus der Persönlichkeitsbestimmung deduziert werden.

Gott oder das Absolute enthält in sich alles Relative; aber es bedeutet nicht, daß er einfach die Summe deren sei. Schon der Begriff ist immer mehr als die Summe seiner Bestimmungen, nämlich die innere Einheit von diesen; und dies gilt in noch höherem Grade von der höchsten geistigen Realität oder Gott. „Die Gottheit ist unendlich, gerade dadurch, daß sie etwas anderes ist als ihre Bestimmungen; und obwohl jede von diesen im Vergleich zu allen anderen unendlich ist, so wird sie doch unendlich, so weit sie in der Gottheit oder in deren unendlichem Selbstbewußtsein ist“ <sup>1)</sup>. Die logischen Attribute Gottes werden von Boström Kategorien der Vernunft genannt und entsprechen dem, was Hegel System der Kategorien oder Logik nennt <sup>2)</sup>. Der tiefste Unterschied zwischen Boström und Hegel liegt darin, daß der deutsche Philosoph das Absolute sich als etwas in einem dialektischen Entwicklungsprozesse Seiendes vorstellte, während für Boström das Absolute ursprünglich und von Ewigkeit ganz und gar bestimmt ist, und folglich nicht eine Phänomenwelt gebraucht, um darin ihr Wesen zu aktualisieren.

Der Inhalt des Selbstbewußtseins muß selbst etwas in und für sich sein. Da aber nichts anderes als Selbstbewußtsein existiert, muß alles, was Gott wahrnimmt, auch selbstbewußte, lebendige Persönlichkeit sein. Der Inhalt des Bewußtseins Gottes — die Ideen Gottes — muß also ein System von persönlichen Wesen, ein „Reich Gottes“, sein. Die Ideen bilden eine Reihe von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit. Die höheren Ideen, die Persön-

---

<sup>1)</sup> A. A. S. 263.

<sup>2)</sup> Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Schwed. Übersetzung. Stockholm 1919. S. 67—78.



lichkeiten, enthalten in sich die niedrigen, so ungefähr wie die Zahl 10 in sich alle vorhergehenden einschließt.

Seine Lehre von dem Verhältnis Gottes zu der relativen, in Zeit und Raum existierenden Wirklichkeit beginnt Boström<sup>1)</sup> mit einer Kritik der Schöpfungstheorie, die er als einen unvollkommenen Ausdruck des Satzes, daß Gott die innere Ursache der Welt sei, betrachtet. Zuerst nämlich ist, meint er, der Begriff „Schöpfung aus nichts“ undenkbar, denn es widerstreitet unseren Denkgesetzen. Weiter schreibt die Schöpfungstheorie Gott eine Wirksamkeit zu, die — wie schon gezeigt ist — Gottes Vollkommenheit widerstreitet. Endlich kann auch die Schöpfungstheorie nicht in Übereinstimmung mit dem religiösen und sittlichen Bewußtsein gebracht werden. Wäre der Mensch eine Schöpfung aus nichts, dann müßte er ja auch aus nichts bestehen und wäre folglich wesenlos. Das religiöse Bewußtsein sagt uns aber, daß unsere Vernunft mit Gottes eigener Vernunft verwandt ist, und das sittliche Bewußtsein schreibt uns Freiheit und Verantwortlichkeit zu, was überhaupt mit der Schöpfungstheorie unvereinbar ist<sup>2)</sup>.

Die Schwierigkeiten, die immer entstehen, wenn man sich die äußere Sinnenwelt als eine Schöpfung oder Emanation Gottes denkt, verschwinden doch, meint Boström, sobald die Sinnenwelt als besondere Art und Weise des begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögens, die unsinnliche Welt in ihrem unendlichen Reichtum wahrzunehmen, betrachtet wird. Diese sinnliche Welt ist eine Phänomenwelt, und — streng genommen — existieren eigentlich so viele Phänomenwelten, wie es überhaupt endliche, wahrnehmende Subjekte gibt. Je nachdem die endlichen Wesen auf höherer oder niedrigerer Entwicklungsstufe gegenüber der Vollkommenheit stehen, sind ihre Phänomenwelten mehr oder minder treue Abbildungen der absoluten Wirklichkeit. Das Positive in der Sinnenwelt — ihr Wesen — beruht auf der darin seienden Immanenz des Absoluten. Das Negative — ihre Defekte und Gebrechen — kommt von der Begren-

---

<sup>1)</sup> Boström: A. A. S. 118, 209 ff.

<sup>2)</sup> A. A. S. 125. Vgl. Grundlinien zu der philosophischen Staatslehre, S. 311 ff.

zung unseres Erkenntnisvermögens. Hierdurch tritt die Sin-  
nenwelt immer und überall als eine Vereinigung von Ge-  
gensätzen in Erscheinung.

Zu den methaphysischen Attributen Gottes gehört in erster  
Linie, daß Er die Ursache aller endlichen Wesen ist.  
Der Begriff „Ursache“ ist teils Realgrund (principium es-  
sendi), das heißt, die Ursache, daß etwas so oder so be-  
schaffen ist, teils Formalgrund (principium cognoscendi,  
Erkenntnisgrund), das heißt, die Ursache, daß etwas auf be-  
stimmte Art und Weise wahrgenommen wird. Als Ursache  
aller endlichen Wesen ist Gott Urwesen oder Urrealität.  
Das bedeutet, daß er die Ursubstanz der endlichen Wesen  
ist. Betrachtet man dazu die Persönlichkeit Gottes, so tritt  
diese Eigenschaft als Intelligenz hervor. Weiter ist  
Gott das absolut höchste Gesetz und der höchste Zweck der  
geistigen Wesen. Er ist der letzte Grund der Vollendung  
ihrer Entwicklung. Er ist der Regent der geistigen Ver-  
nunfswesen, und von diesem Gesichtspunkte aus tritt sein  
eigenes Wesen als Vorsehung hervor, bei der Er seine  
Heiligkeit, seine Allwissenheit und Allgüte zum Aus-  
druck kommen läßt.

In der rationellen Anthropologie entwickelt Boström seine  
Auffassung vom Menschen an und für sich und dessen Ver-  
hältnis zu anderen vernünftigen Wesen. Der Mensch ist ein  
„sinnlich-vernünftiges“ Wesen. Das bedeutet, daß er 1. le-  
bendig oder selbstbewußt ist, und daß er 2. wahrnehmend  
oder in gewisser Hinsicht selbstbewußt ist, und daß er 3.  
existierend oder ein Wesen in einer weiteren Bedeutung  
ist; 4. ist der Mensch eine Einheit, verschieden von allen  
anderen Individuen, aber deshalb auch von ihnen determi-  
niert; 5. ist er vernünftig, das heißt, er besitzt in sich die  
Möglichkeit, mit größerer oder geringerer Klarheit etwas  
Absolutes oder etwas von Gott zu erfassen; 6. ist er sinnlich  
oder phänomenell, das heißt, diese Möglichkeit ist begrenzt  
oder unvollkommen.

Als der Phänomenwelt angehörig bezüglich Zeit und Raum  
ist der Mensch — im Gegensatz zu Gott — wirksam.  
Diese seine Wirksamkeit kann einen höheren Grad von  
Selbstbewußtsein und Klarheit anstreben. Dann ist die Wirk-  
samkeit theoretisch. Sie kann auch eine größere Selbst-

ständigkeit und Harmonie mit dem wirklichen Wesen des Menschen als Idee in Gott anstreben. Dann ist die Wirksamkeit **p r a k t i s c h**. Praktisch wirksam soll der Mensch in der Sinnenwelt zeigen, was er als Idee in Gott ist.

Die Ethik Boströms hat eine große Ähnlichkeit mit der Kants. Zugleich mit seinen Vorgängern in der schwedischen Philosophie läßt er aber die Ethik anders als Kant von der Religion bedingt sein.

Aus dieser Skizze der philosophischen Gedanken Boströms sehen wir, daß sein Idealismus der phänomenalen Sinnenwelt in Gott ihren Realgrund gibt, der im menschlichen Bewußtsein zur formellen Offenbarung kommt. Seine Weltanschauung erkennt nicht nur Gott, für Boström ursprünglich und von Ewigkeit als eine positive Unendlichkeit bestimmt, sondern auch den Menschen und sogar in stetigem Verhältnis zu anderen vernünftigen Wesen in einer von und in Gott geordneten Gesellschaft, im „Reiche Gottes“. Das menschliche Bewußtsein ist des Menschen Leben und zugleich das Leben Gottes im Menschen, wodurch seine Würde am höchsten gesteigert wird und die Persönlichkeitsphilosophie ihren Wert behält. Das Bewußtsein ist beschränkt, es ist nur relativ, es ist nur ein Teil der Totalität, welche in Gottes Bewußtsein enthalten und beschlossen liegt. Es hat jedoch durch Gottes Willen eine eigene selbständige Existenz. In seinem relativen Bewußtsein lebt der Mensch sein eigenes Leben. Das wirksame, fromme, religiöse Leben in und mit Gott steigert dieses Leben zur höchsten Stufe seiner Vollkommenheit, die als Idee Gottes in seiner Natur ihre Umschreibung und ihre Bestimmung gefunden hat.

Legen wir auf diese Seite der Philosophie Boströms den Nachdruck, so sehen wir gleich, wie nahe er seinem Meister Geijer steht, hat er sich in seinem Idealismus auch noch so weit von ihm entfernt, und daß Geijer ihm das schönste aus seiner Philosophie als ein kostbares Erbgut mitgegeben hat. Leider hat er dieses Erbgut nicht rein aufbewahrt. Die einseitige idealistische Entwicklung hat vieles hinzugefügt, was besser davon geblieben wäre.

Die Persönlichkeitsgedanken Geijers sind in diesem skizzierten System ganz ausgeführt und durchgedacht worden.

Die Persönlichkeitsauffassung hat aber dadurch ihre frische Lebendigkeit verloren. Die konkrete Individualität ist aufgelöst, und an ihre Stelle sind die Ideen Platons zurückgekehrt.

Erkenntnistheoretisch hat Boström trotz allem nicht viel vom Empirismus gelernt. Er bleibt immer, wie er sich gerne selbst nennt, Rationalist und Idealist.

Die Einheit von Realismus und Idealismus hatte Geijer durch die Geschichte kennen gelernt. Boström hatte kein historisches Interesse. Die Welt war ihm ein ruhendes Kunstwerk, nicht eine lebendige, dramatische Handlung. Die rein mentalen Funktionen sind ihm deshalb Hauptinhalt der Persönlichkeit. Trotz aller Systematik ist er nicht wesentlich über die intellektuelle Anschauung des jungen Geijers hinausgekommen.

**Geijer als Geschichtsschreiber.** Der Philosoph wurde durch die stete Beschäftigung mit dem Konkreten und Individuellen Empirist. Schon in der Schrift „Thorild“ entwickelt Geijer seine geschichtliche Auffassung. Der Verfasser wird aus dem Menschen erklärt. Jeder Mensch ist immer ein Kind seiner Zeit; entweder geht er allein oder mit dem großen Strome der anderen. Kein Mensch kann wirklich isoliert bleiben. Der Verfasser lebt immer in der Welt der allgemeinen Denkart, als ein Teil des Ganzen<sup>1)</sup>. In einer Rezension von 1822 hebt Geijer die große Bedeutung der heroischen, geschichtlichen Persönlichkeit hervor. Sie soll uns sein eine Mahnung zu den höchsten Tugenden, zu rücksichtsloser Aufopferung, zur Religiosität und zum Patriotismus. Doch soll der Historiker die Persönlichkeit nicht aus ihrer Umgebung herausstellen, um ihr Bild zu einem abstrakten Tugendmuster zu konstruieren<sup>2)</sup>.

Es scheint, als ob Geijer schon seit langem den Plan gehabt hätte, eine große geschichtliche Arbeit zu schreiben. Zeit und Gelegenheit fehlten ihm jedoch, diese Absichten zu verwirklichen. Als Professor Fant im Jahre 1817 starb, ging ein Auftrag, den der schwedische Reichstag diesem For-

---

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke. Ausgabe 1923. Bd. III S. 289.

<sup>2)</sup> A. A. Bd. VII S. 34.

scher gegeben hatte, die ältesten, geschichtlichen Dokumente Schwedens, „Scriptores rerum svecicarum medii aevi“, zu sammeln und herauszugeben, auf Geijer und einen anderen Geschichtsschreiber, J. H. Schröder, über. Da zur selben Zeit auch der Kronprinz in Upsala studierte und fleißig den geschichtlichen Vorlesungen Geijers zuhörte, bekam die Regierung schon damals eine gute Auffassung vom Forschertalent und Genie Geijers. Deshalb erhielt er 1819 von oben herab den „Befehl“, eine große französische „Histoire universelle“, ein Kompendium der schwedischen Geschichte, zu verfassen. Er versucht auch diesen Auftrag, trotzdem er ihn nur wenig interessierte, willfährig zu sein. Er war für ihn nämlich sehr schwer, das Thema in einen so engen Rahmen einpressen zu müssen. „Dazu“, sagt er, „kann ich kaum ein Wort schreiben, ohne daß mir die verheufelte französische Sprache in den Kopf kommt und jeden Gedanken zu einer Phrase macht, denn ich weiß ja doch, daß die Arbeit gerade in diese Sprache übersetzt werden wird <sup>1)</sup>).

Doch wächst die **k l e i n e**, geschichtliche Darstellung. Täglich wird sie größer; natürlich ist sie zu groß für einen Lexikonartikel. So wird daraus allmählich anstatt eines Kompendiums, das große Fragment: „Svea Rikes häfder“, das heißt, „Annalen des Svea-Reichs“. Leider ist dieses Werk ein Torso geblieben. Es zeigt uns aber überall das Wirken dieses großen Geistes. Es beweist der Welt, daß Geijer ein Mann der großen Intentionen war, noch mehr, es sagt uns, daß Geijer der erste kritische Historiker in Schweden ist, der die Urkunden und Quellen gründlich säubert, bevor er sie als Material verwendet.

Später hat er doch noch eine größere Darstellung der Geschichte seines Vaterlandes gegeben. 1832—1836 kam seine „Geschichte des schwedischen Volkes“ (Svenska folkets historia) in drei Bänden heraus.

Mit seiner persönlichkeitsphilosophischen Auffassung, mit seiner tiefen wissenschaftlichen Bildung und mit seiner poetischen Intuition ging Geijer an diese geschichtliche Forscherarbeit. Er zeichnet das Kinds- und Jugendalter seines

---

<sup>1)</sup> Erdmann: A. A. S. 184.

Volkes. Er verfolgt dessen Leben und Treiben während der politischen Großmachtzeit Schwedens bis unter Gustaf Adolf und Christine. Er malt Schweden am Feiertag und Werktag, in Freude und Sorge, mit Tugenden und Laster. Er schildert das Volk gerade als ein organisches Individuum, dessen Entwicklung in einem natürlichen Zusammenhang besteht, in Wahrheit aber doch von einer höheren Notwendigkeit bestimmt ist. Er vertieft sich aber niemals in Details. Er sieht nur die großen, konkreten Linien des Lebens der Nation oder des Einzelmenschen. Ab und zu scheint Geijer uns als Historiker ein wenig willkürlich; der Reichtum der Ideen ist oft zu gewaltig und lockt ihn so oft mit einem ungeduldigen Eifer von der ruhigen Erzählung mit ihrem Mosaik von Tatsachen und Bagatellen abzuweichen. Er wirft sie alle mit einer genialen *Nonchalance* zur Seite, um die Strahlen in einen einzigen Brennpunkt sammeln zu können. Dieser geniale Blick und diese Kraft und Wahrheit der Ahnung und der Ideen jedoch geben seinem Werk einen besonders hohen Rang. Der Royalismus Lagerbrings und der Haß Botins gegen den Katholizismus haben ihre Werke verdorben, und Dahlin ist als Historiker ganz oberflächlich gewesen. Geijer aber hat mit den neuen Methoden der Romantik und der ganzen philosophischen und kritischen Anschauungsweise der modernen Zeit gearbeitet.

Auch in anderer Hinsicht ist die Geschichtsschreibung Geijers bedeutungsvoll. Er sucht die Worte Schillers „die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ in die Tat umzusetzen. Er versucht aufzuzeigen, wie die Glieder der großen Ursachenkette überall ineinander greifen. Er will unparteiisch sehen und beurteilen. Anstatt der so modernen Geschichtskonstruktionen, sucht er die *Wirklichkeit* allein.

So entdeckte Geijer gerade durch die geschichtliche Wirklichkeit die Persönlichkeit als das Höchste in der Weltentwicklung. Das berühmte Wort, „die Geschichte hat zu untersuchen, was wirklich geschieht in allem, was zu geschehen scheint“, kann kurz und adäquat all seine Bestrebungen und Erfolge auf diesem Gebiete charakterisieren. Die Persönlichkeitsauffassung zwang ihn allmählich die Persönlichkeitsprinzipien auch in politischen Fra-

gen und Kämpfen der Zeit zu verwenden. Diese Persönlichkeitsidee lehrte ihn das, was die organische Staatslehre der romantischen Philosophie und die Hegelsche Gesellschaftskonstruktion nicht erkennen wollten, daß neue Kräfte jeder Zeit auch neue Formen des Staatslebens fordern; keine zeitbedingte Staatsform kann ein adäquater Ausdruck der Idee des Staates sein. Sein Abfall vom politischen Konservatismus zu einem gemäßigten Liberalismus ist die reife Frucht seines geschichtlichen Studiums <sup>1)</sup>).

**Die Persönlichkeit und der Dichter.** Geijer fühlte sich, wie wir näher zeigen werden, in seiner Jugend durch den großen „universalhistorischen“ Blick Schillers zur Geschichte hingezogen <sup>2)</sup>). Als reifer Mann und Wissenschaftler äußerte er sich später satirisch über seinen „poetischen Einzug in die Geschichte“ und über sein anfängliches Interesse für das, „was Philosophen und Poeten in und mit mir angefangen hatten“ <sup>3)</sup>). Aber eins blieb ihm von diesem Anfang her erhalten. „Ich interessiere mich nur für das Menschliche darin, für die Charaktere, die Sitten, Gesetze und gesellschaftlichen Verhältnisse“ <sup>4)</sup>). Die Philosophie war noch mehr als Geschichte sein Lieblingsstudium während seines ganzen Lebens, wie wir schon oben bemerkt haben: „Sie allein habe ich aus Bedürfnis studiert; alles andere aus Vergnügen oder weil ich es mir vorgenommen hatte.“

Mit der Erinnerung an eine Kindheit, die wie Sonnenschein

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: *Erinnerungen*, von Bööck hrsg. Stockholm 1915. S. 87—90.  
Knut Geijer: *Lebensbeschreibung*, in *Sämtl. Werke*. 1849—1855. Bd. I S. XI—XVI.

Erdmann: A. A. S. 179—185.

Landquist: A. A. S. 473.

G. Frunck: *Atterbom und Geijer nach dem Abfall*. In der Zeitschrift „Der Sammler“. 1888. S. 243—278.

Als Historiker hat Geijer, besonders durch seine ehrlichen Quellenkritik, für die geschichtliche Forschung Schwedens sehr viel bedeutet. Der moderne Geschichtsschreiber Harald Hjärne, der in einer Reihe von geschichtsphilosophischen Schriften im Anfang dieses Jahrhunderts auftrat und der mit Recht als einer der „Lehrväter“ der sog. „jugendkirchlichen Bewegung“ innerhalb der schwedischen Staatskirche betrachtet wird, knüpft gerade bei Geijers Gedanken an und stellt das Persönliche und den konstatierbaren Zusammenhang der Persönlichkeiten als das Objekt der Geschichte auf.

<sup>2)</sup> Borelius: A. A. S. 76 ff.

<sup>3)</sup> *Erinnerungen*, von Bööck hrsg. Stockholm 1915. S. 46.

<sup>4)</sup> A. A. S. 39.

in seinem Herzen lag, entwickelte sich diese ursprüngliche, in seinem tiefsten Lebensgrund harmonische und gesunde Natur ohne schwere Kämpfe. Als einen Mangel empfand er jedoch schon in seiner Jugend die bereits oben erwähnte Schwierigkeit, seine verschiedenen Fähigkeiten in ein richtiges Verhältnis von Über- und Unterordnung zu bringen und seine „grenzenlose Aufnahmefähigkeit“ produktiv zu meistern<sup>1)</sup>. Im Rückblick von 1834, woher all die angeführten Zitate stammen, vergleicht er das Suchen seiner Jugend nach „seinem Selbst“ mit dem Suchen Peter Schlemihls nach seinem verlorenen Schatten. Geijer jedoch fand sich selbst. Wie er in einem späteren Rückblick, in einem Brief von 1847, also kurz vor seinem Tode, feststellt, war der ihm selbst meist unbewußte Grundgedanke seines Lebens der, alles, was die Entwicklung seines eigenen, innersten Wesens hätte hindern und hemmen können, von sich abzuhalten und abzustoßen. Sein Kampf für das Recht der eigenen Persönlichkeit erweiterte sich aber zu einem Kampf für das Recht der Persönlichkeit überhaupt. Das „Persönlichkeitsprinzip“ wurde in seiner späteren, politisch liberalen Periode der Grundsatz seines politischen Denkens. In seiner Jugend hatte er einen konservativen Staatsgedanken verfochten, der mit Ständen und Korporationen als notwendigen Zwischengliedern zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit rechnet; so huldigte er damals auch in seiner Auffassung der Familie, dem Gemeinwesen im kleinen, dem Patriarchalismus. Über die politischen und sozialen Probleme und ihre Entwicklung, nach Geijer, kann man gewiß verschiedener Auffassung sein; doch müßten auch die Andersdenkenden, die gern einen Strich durch die in seiner Zeit begonnene und noch immer weiter fortschreitende Demokratisierung machen möchten, zugeben, daß, rein psychologisch gesehen, die Wendung Geijers vom Konservatismus zu einem Demokratismus auf ideeller Grundlage eine Entwicklung und Harmonisierung bedeutet.

Als Geijer im Jahre 1838 alle wissenschaftlichen Bollwerke, die er und andere früher gegen den anstürmenden politischen Demokratismus aufgerichtet hatten, aufgab und sich

---

<sup>1)</sup> A. A. S. 60.



in die politischen Kämpfe des Tages stellte, über die hinaus sein religiöser Blick jedoch in weitere Fernen ging, da war das von ihm eine religiöse Glaubens- und Bekenntnistat. Er stieg damit von der Stelle herab, die er als erster Leiter der konservativen Universität in Upsala innegehabt hatte. Seine Stellung als inoffizieller Vertreter der ganzen Universität vor dem schwedischen König, eine Stellung, die einst auch Olaus Rudbeck bekleidet hatte, legte er nieder. Es war ihm eine schmerzliche Erfahrung, als, wie vorausgesehen, viele alte, persönliche Freunde aus seiner nächsten Umgebung ihn verließen.

Als Denker, Historiker, Ideenpolitiker und Dichter übte Geijer im damaligen Schweden einen größeren Einfluß aus als irgendein anderer; sein Einfluß hörte auch, wie wir bereits betont haben, keineswegs mit seinem Tode auf. Im Gegenteil; großartig erfüllten sich die wunderbaren Worte, die er selbst geäußert hat: „Einsam liest der vergängliche Mensch, das Kind von gestern, die Sternenschrift der Vergangenheit — es sind die Gedanken der Toten; und doch bewirken sie Erleuchtung, Bewegung und Bewunderung, als wäre ein lebendiger Geist in ihnen. Und er ist da, weil er vernommen, gefühlt und verstanden wird... Auch leben die Toten“<sup>1)</sup>.

Im „Götischen Bund“, der 1811 mit dem Ziel gebildet wurde, den Geist der Väter wieder lebendig zu machen, wurde Geijer Dichter. Der anfänglich mehr klubartige Bund suchte einen literarischen Ausdruck für seine Bestrebungen und gab „für die Liebhaber nordischer Vorzeit“ die Zeitschrift „Iduna“ heraus. Wie unsere Bibliographie schon gezeigt hat, schrieb Geijer dort im ersten Heft einen Artikel über die Edda Nyerups, der zwar wenig selbständig ist, doch dadurch von gewissem Interesse ist, weil er zeigt, wie sehr die gotische Strömung in Schweden auf Grundtzwig beruhte. In demselben Heft veröffentlichte Geijer die „gotischen“ Gedichte „Der Wiking“, „Der Odalbauer“, „Der letzte Kämpfer“ und „Der letzte Skalde“. Im zweiten Heft stehen die rein romantischen Gedichte „Die Harfe Brages oder die Macht der Harmonie“, „Die Waldbraut“ und „Der Berg-

---

<sup>1)</sup> Die Schrift über die Gymnasialfrage. Stockholm 1829. S. 29.

mann". In der „Iduna“ und außerhalb dieser Zeitschrift behandelte Geijer mit Interesse und Begeisterung Themen, die sich auch auf die Poesie bezogen. Diese Abhandlungen sind, wie wir näher zeigen werden, von deutschem Denken und deutscher Ästhetik durchwoben. In der schon erwähnten Schrift, mit der er sich an einem Preisschreiben der Schwedischen Akademie beteiligte, tritt das besonders deutlich hervor. Er gewann 1810 den Preis der Akademie, obwohl er in dieser „heftigen, jugendlichen Schrift“, wie Geijer sie 24 Jahr später selbst nannte <sup>1)</sup>, den Rationalismus und Utilitarismus der Aufklärung übermütig abfertigte und die pedantisch und langatmig formulierte Frage der Akademie damit beantwortete, daß sie durchaus romantisch die Bedeutung der Einbildungskraft feierte.

Am weitesten ging Geijer mit seinem „gotischen“ Streben in dem Augenblick, als er im Vorwort zum ersten Heft der „Iduna“ versprach, daß die Poesie in dieser Zeitschrift mehr und mehr mythologischen Inhalt bekommen solle. Dieses Versprechen hielt er nicht, und als einige Jahre später ein Preisausschreiben für Kunstwerke mit Motiven aus der nordischen Mythologie veranstaltet wurde, schrieb Geijer in der „Iduna“ selbst einen Aufsatz, in dem er die Verwendbarkeit der nordischen Mythologie für die Kunst in Frage stellte. Er bezweifelte in diesem Aufsatz auch überhaupt, daß die Mythologie einer vergangenen Zeit geeignet sei, Hauptgegenstand künstlerischer Behandlung zu sein in einer Zeit für die diese Mythologie nur eine dichterische Fiktion sei. Statt dessen empfahl er Stoffe aus der Helden-sage.

Die dichterische Produktion Geijers steht ihrem Umfang nach in keinem Verhältnis zu der unmittelbaren Bedeutung, die sein dichterisches Schaffen in der Literatur Schwedens gehabt hat, auch nicht zu dem langen Leben, man möchte beinahe sagen Unvergänglichkeit, die einige seiner Gedichte zuteil geworden ist. In dichterischer Hinsicht am produktivsten war er in der Zeit, in der die Gedichte der ersten „Iduna“-Hefte (acht in dem ersten Heft, fünf in dem

---

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke. Ausgabe 1875. Bd. VIII S. 301.

zweiten) entstanden. Im „Wiking“ und im „Odalbauer“ schuf er monumentale Bilder, typische Gestalten, die beide nordische, „gotische“ Züge tragen und einander jedoch auch gegenüberstehen. Der Wiking ist ein altnordischer Krieger, der sich mit seinem Drachenschiff auf der Heerfahrt befindet. An den Stellen aber, wo Geijer mit dem Wiking eins wird und er ihn die Herrlichkeit des freien, abenteuerlichen Lebens „auf dem Meere“ preisen läßt, verleiht er ihm unwillkürlich ein Bewußtsein, das mehr sein eigenes, das des Dichters, als das des Wikings ist. Die Naturstimmungen, die der Wiking auf dem Meere erlebt, gehen auf den gewaltigen Eindruck zurück, den Geijer auf seiner Seereise nach England empfing. Die Freude des Wikings am freien Herumschweifen ist Kampfesmut und Abenteuerlust, aber nicht nur das, sie ist auch ein ästhetisches Genießen. Ohne genau dasselbe Schema zu haben, erinnern einige Strophen im „Wiking“ an die Strophen des Reiterliedes in Schillers „Wallensteins Lager“. Das ist gewiß kein Zufall, hat doch selbst die Stimmung im „Wiking“ große Ähnlichkeit mit dem Soldatenleben, wie es Schillers „Wohlauf Kameraden, aufs Pferd, aufs Pferd“ zeigt. Das Reiterlied Schillers hat Geijer beim Schaffen des „Wikings“ wesentlich mitbestimmt. Übrigens ist die Verschiedenheit des Inhalts beinahe so groß, wie sie bei dem gemeinsamen Zuge trotziger Freiheitsfreude und bei dem verwandten Rhythmus überhaupt sein kann.

Der „Wiking“ hat nicht nur ein ganz anderes Milieu, er enthält sogar, im Gegensatz zu den Reiterstrophen, ein ganzes Lebensbild und eine ganze Reihe von Gemütsstimmungen, worin die Saiten der Wehmut und Tragik anschlagen. Auch mit „Ossian“ ist das Gedicht „Der Wiking“ eng verbunden. Geijers Phantasie war doch von „Ossian“ so stark gefesselt, daß er in dem „Letzten Skalden“ und dem „Letzten Kämpfer“ Ossianische Typen schaffen konnte. Besonders in dem „Letzten Skalden“ überwiegt die Ossian-Stimmung, ohne daß das Gedicht im einzelnen eine Nachahmung wäre. Im übrigen knüpft Geijer in dem „Letzten Skalden“ an Walter Scotts „Lay of the last Minstrel“ und an Grays „The Bard“ an. Im „Wiking“ besteht die Anknüpfung in der Landschaft, im Meer. Sonst ist der „Wiking“ eine freie Kunst-

schöpfung. Mit seiner voll ausgebildeten Meerespoesie nimmt er zeitlich (1811) Byron vorweg. Wir haben hier den recht vereinzelter Fall, daß schwedische Dichtung einmal einen Vorsprung vor „europäischer“ hat.

In dem Gedicht „Der Odalbauer“ führt Geijer eine literarische Tradition fort, die vom Rousseauanismus bedingt war. Auch die Friedhofselegie Grays ist als ein Moment im Phantasiegrund dieses Gedichtes zu finden, dessen Gesamtstimmung doch eine ganz andere ist: nicht elegisch, sondern kräftig und selbstbewußt. „Manhem“, das Einleitungsgedicht Geijers in der „Iduna“, war ein rhetorisches Gedicht im Stil des 18. Jahrhunderts. Im „Wiking“ und im „Odalbauer“ tritt das betrachtende Moment ganz zugunsten des charakterisierenden Momentes zurück, wobei sich die Charaktere selbst zeichnen. Auch die Dichtung des 18. Jahrhunderts hatte mit Typen gearbeitet, doch waren diese immer wieder dieselben. Teils waren es bestimmte Personifikationen von Eigenschaften, teils war es die konventionelle Personengalerie der Antike: Cato usw. Geijer charakterisiert seine altnordischen Typen, den Wiking und den Odalbauern, durch ihre Taten. Der eine erzählt seinen Lebenslauf, der andere beschreibt seine Lebensweise.

Geijer begann seine literarische Laufbahn als Bewunderer Schillers. Eine Zeitlang war er, seiner Anschauung nach, ausgeprägter Romantiker; doch schuf er selbst nur ausnahmsweise eigentlich romantische Dichtungen. Sein Bergmann ist eine Figur der Romantik. Die „Waldbraut“ hat aber mehr vom Volkslied, als von romantischer Waldmystik. In seinem musikalischen und religiösen Gefühl war und blieb Geijer am stärksten Romantiker. Romantische Stimmungslyrik in Worten lag ihm nicht, nicht einmal zu der Zeit, als er den Romantikern, vor allem Schelling, so ganz nahestand. Wo sie überhaupt vorkommt, ist sie wortknapp wie im „Wiking“. Seine poetische Diktion bekam jedoch einen stärkeren Glanz, als er nach einer Aufführung des Violinquartetts in D-moll von Mozart die Macht der Harmonie in dem Gedicht „Die Harfe Brages“ verherrlichte.

Die Töne des Marsches Karls XII. bei Narva regten Geijers Dichtungskraft so stark an, daß die Worte, die er zur Feier

des hundersten Todestages Karls XII. dieser Musik unterlegte, ganz von historischer Stimmung und Mystik durchbebt sind.

Nach Geijers eigenem Zeugnis in seinen Memoiren war Goethes Wirkung auf ihn „unermesslich“ und „von keinem“ hatte er „mehr gelernt“. Dieser Einfluß begann in der Zeit, als Geijer am meisten zur Romantik hinneigte; seinen greifbarsten Ausdruck erhielt er in dem Gedicht „Mai-Betrachtungen“. Dort ahmt Geijer Goethes freie Rhythmen im „Gesang der Geister über den Wassern“ direkt nach. Auch der Inhalt geht im wesentlichen auf dieses und andere Gedichte Goethes („Mahomets Gesang“, „Grenzen der Menschheit“, „Meine Göttin“) zurück. Dies aber ist eine vereinzelte Ausnahme, die nur symptomatische Bedeutung hat. Weit wichtiger ist der dauernde Einfluß der Goethischen Dichtung auf Geijer, der aber nur selten zu verspüren ist. Manchmal weist ein einzelner Ausdruck oder die Motivwahl auf diesen Zusammenhang hin, selten beide gleichzeitig. „Das Lied des Hirtenjungen“ und „Die Spinnerinnen“ von Geijer haben in Inhalt und Stimmung nichts gemeinsam mit den Gedichten Goethes, die einen ähnlichen Titel tragen. Geijers „Kleiner Köhlerjunge“ ist dem „Erlkönig“ Goethes so ungleich, wie nur möglich, wenn auch nahe liegt, Goethes Gedicht als einen Anstoß für Geijer zu betrachten. Das einzige beiden Gemeinsame ist die Stimmung des Schreckens und die Empfindung naher, drohender Zaubermächte. Die Lösung ist in beiden Gedichten aber ganz verschieden. Geijers Köhlerjunge läuft durch den dichten Wald, um seinem Vater Essen zu bringen — ein Lebensbild aus Wärmeland, der Heimat Geijers, dem Land der Kohlenmeiler. Unterwegs hört der Knabe die Geräusche des Waldes und sie werden in seinen Ohren zum Schleichen der Waldgeister; doch er kommt glücklich zu seinem Vater, der ihn in die Arme schließt und sagt: „Wer recht sein Vaterunser beten kann, braucht Troll und Teufel nicht zu fürchten“ <sup>1)</sup>. Die Zu-

<sup>1)</sup> Vgl. Die oben erwähnten Gedichte. Sämtl. Werke. Ausgabe 1875. Bd. I mit Schillers und Goethes in ihren Sämtl. Werken Bd. I. Goethes Werke von Rudolf Steiner herausgegeben. Stuttgart 1897. Schillers Werke, von R. Boxberger herausgegeben. Berlin und Stuttgart 1897. In dem Sammelwerk „Die National-Literatur der Skandinavien“ von Wollheim und Chevalier de Fonseca herausgegeben, Berlin 1876, hat

versicht, die diese Worte im Tone des volkstümlichen Sprichwortes ausdrücken, war Geijers eigene. Geijer liebte

---

Lobedanz (Bd. III S. 23 f.) folgende Übersetzung des „Kleinen Köhlerjungen“ gemacht, die doch nicht ganz vollständig ist:

#### Der kleine Köhlerbube.

Der Vater sitzt beim Meller im Wald,  
beim Rocken muß Mütterchen spinnen.  
Ich denk', auch ich werd ein Mann nun bald,  
und mir ein Bräutchen gewinnen.  
Es ist so schwarz, weit, weithin im Walde.

Früh mit der Sonne wohl ging ich aus,  
ich sah sie wonniglich steigen.  
Dem Vater bring' ich sein Essen hinaus,  
doch nun will der Tag sich schon neigen.  
Es ist so schwarz. usw.

Wohl einsam geh' ich den Pfad hinan,  
den engen, es macht mich nicht bange.  
Doch schauen die Föhren so finster mich an,  
es droht mir ihr Schatten, der lange.  
Es ist so schwarz. usw.

Tralala! Rasch wie ein Vogel, wohlauf!  
Nun will ich singen und springen.  
Hui! Aus dem Berge, wie schrecklich Geschnauf,  
hör' ich schwere Töne jetzt dringen.  
Es ist so schwarz. usw.

Ach, wär' ich beim Vater! Ach, endet' der Pfad!  
Der Bär singt mit mächtiger Lunge!  
Und der Bär, das ist der stärkste Krabat,  
Er schont weder Alte noch Junge.  
Es ist so schwarz. usw.

Wie ein Fell umhüllet den Felsenblock  
der Schatten auf einsamer Weide.  
Er schlüpfte und rutscht über Stein und Stock,  
und die Hexen, sie huschen zur Heide.  
Es ist so schwarz. usw.

Spät war es geworden, die Nacht brach herein,  
es verlor sich der Pfad bei den Tannen.  
Es tatschelt, es watschelt über Stock und Stein,  
auf der Heid' springt der Kleine von dannen.  
Es ist so schwarz. usw.

Mit pochendem Herzen und glühender Wang'  
sinkt er hin vor dem Vater am Ziele.  
„Willkommen, mein Sohn, was macht dich so bang?“  
„Der Hexen, ach, sah ich so viele!“  
Es ist so schwarz. usw.

„Mein Sohn, mein Weg hier seit Jahren geht,  
und sicher hat Gott mich geführt.  
Wer sein Vaterunser nur recht versteht,  
den nie eine Hexe berührt!“  
Es ist so schwarz, weit, weithin im Walde.

an Goethe das Wesentliche, das Echte, das Groß-Menschliche und das Einfach-Schöne. Seine Dichtung gestaltete er immer einfacher und befreite sie von allen Gebärden. Er ging auf sein Selbst zurück und sein Selbst war ein anderes als das Goethes.

Oft setzte Geijer seine Gedichte in Musik. Seine späteren Gedichte erschienen nur vertont, das heißt, als „Lieder“. Oft waren Wort und Melodie Zwillingskinder. Immer gehörten sie zusammen und ergänzten einander. Die Musik gab der Einfachheit der Worte einen stärkeren Gefühlsgehalt. In dem „Lied des Hirtenjungen“, das den Iduna-Gedichten angehörte, erweitert die Musik den Himmelsraum und die Einsamkeitsstimmung der Worte. In den „Liedern“ wärmt und erhebt sie zuweilen ganz alltägliche Worte. Es gibt aber auch unter den „Liedern“ Gedichte, deren Worte schon in all ihrer Einfachheit und Knappheit eine hohe Stimmung zum Ausdruck bringen. Eine einzige Strophe, mit einem einzigen ausgeführten Bild, kann eine seltsame Eindringlichkeit haben. So verhält es sich mit dem Neujahrsgedicht, das Geijer unmittelbar vor der Bekanntmachung seines politischen „Abfalles“ verfaßte, und in dem er seine Empfindung mit der eines Mannes vergleicht, der allein eine gefährvolle Reise aufs weite Meer hinaus unternehmen will. Dieses Gedicht, „Einsam im morschen Boote“, bedarf nicht der Ergänzung durch die Musik. Die Musik aber steigert und verstärkt den Eindruck und läßt uns noch tiefer in das Innere dessen blicken, der seine Gefühle ganz in diese Worte und Töne hat einströmen lassen. Männliche Zuversicht zur Macht Gottes, Knappheit der Form und große Ursprünglichkeit der poetischen Empfindung — so will ich mit einem Wort die Dichterpersönlichkeit Geijers charakterisieren.

### III. Milieu und Erziehung

Jeder Mensch hat eine äußere Geschichte, wo Milieu, äußere Umstände und Lebensbedingungen die Richtung des Lebenslaufes angeben. Parallel mit dieser läuft eine innere: die Seele wächst und reift heran; die Weltanschauung formt sich allmählich zu einem einheitlichen, festen Ganzen; man wird eigener, freier, und in gewisser Beziehung selbständiger Mensch. Sind diese beiden Linien von einander abhängig? Welche derselben hat höheren Wert und Priorität vor der anderen? Angesichts eines jeden herrlichen Lebens werden wir vor diese Frage gestellt. Die Antwort fällt ja ganz verschieden aus, je nach unserer verschiedenartigen Auffassung von Welt und Menschenleben, und je nachdem wir dieselbe aus lebendigen Ideen, oder aus toten, mechanischen, ursächlichen Zusammenhängen konstruieren<sup>1)</sup>. Es ist auf jeden Fall förderlich, so zu fragen, wenn wir die Geschichte einer Entwicklung betrachten. Die ersten Eindrücke, die vielleicht oftmals für das ganze Leben bestimmend werden, gehen gern zum Elternhaus<sup>2)</sup> mit allem, was dieser Begriff in sich birgt, zurück. Es ist die Natur des Landes der Kindheit in Winterschnee oder Sommersonne. Es ist das Abendgebet, das der Kindermund frühzeitig mit gefalteten Händchen zu flüstern gelernt hat und das geistliche Lied, welches an Feiertagen gesungen wurde, aber auch am grauen Alltag, beim Rasseln der Webstühle und in der Einsamkeit des Meilers<sup>3)</sup>. Es ist das Herdfeuer an einem rauhen Herbstabend, wenn der Vater vorliest und die Mutter näht — aber es ist auch noch manches andere. Es ist der Freundeskreis des Hauses und die ganze geistige Atmosphäre über diesem geselligen Leben, die Lebensberufe, zu denen man strebte und für die man sich interessierte, die Weltereignisse, die von den alten Herren diskutiert wurden, die Lieblingsverfasser, die dem Tadel oder dem Lob

---

<sup>1)</sup> Vgl. Krarup: Religionsphilosophie. Kopenhagen 1905. S.

<sup>2)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Einleitung. Bd. I S. VIII ff.

Vgl. die schönen und zutreffenden Worte in Karl Plougs nicht so bekannter Schrift: Erinnerungen an E. G' Geijer. Kopenhagen 1848. S. 14 und 15.

<sup>3)</sup> Geijer: „Minnen“ von Bødk hrsg. S. 142 und 143.



der Damen ausgesetzt waren, die musikalischen Schöpfungen, welche oft aufs neue dem alten Klavier spröde Töne entlockten, und noch vieles andere <sup>1)</sup>). So erging es Geijer. Er trat hervor aus einer bestimmten Landschaft, der des schönen Wärmlandwaldes, aus dem Kreise der alten gediegenen Hüttenaristokratie, und man wird oft daran erinnert, daß dieser Naturgrund niemals aufhörte ihn zu fesseln <sup>2)</sup>). In der Tat darf man diese offensichtliche Abhängigkeit seiner Psyche nicht unterschätzen. Er sieht vor seinem Inneren stets die blauen Berge und die unendlichen Wälder. Er sehnt sich von den denkwürdigen Straßen der alten Universitätsstadt oft dahin zurück <sup>3)</sup>). Hoch oben an der nördlichsten Grenze Wärmlands, an einem der brausenden Nebenflüsse der Klarelf lag das Geijer'sche Anwesen. Hier rodete Olof Trätälja zuerst den Boden und setzte die Axt an die Wurzel des Waldbaumes. Geijer zählt in seinen Erinnerungen den Schöpfergeist der dortigen Gegend zur nordländischen Natur, mit dem Grundton von Wäldern und blau schimmernden Bergen, langgestreckten Strömen und Tälern. Hier war das Eisenland, übersät mit Eisenhütten, Kohlenmeilern, urbar gemachten Landstrecken und dröhnenden Hämmern in den größeren oder kleineren Gewässern <sup>4)</sup>). Bei dem hier herrschenden, fleißigen und muntern Leben wuchs der junge Erik Gustaf gesund und stark heran. Er lauschte den schweren Hammerschlägen zur stillen Winterszeit; er folgte auf herrlichen Waldwegen den langen Reihen von Kohlen- und Roheisenfuhrn <sup>5)</sup>). Er sagt, daß er manchen

<sup>1)</sup> A. A. S. 145.

<sup>2)</sup> Vgl. Selma Lagerlöf: Gösta Berlings saga. Illustr. Aufl. Stockholm 1916. S. 31—35.

Natürlich haben wir in dieser wechselseitigen Beziehung auch eine Ursache dafür, daß Geijers Idealismus immer von realistischen und objektiven Elementen, oft sogar recht gründlich, korrigiert wurde. Wenn er auch leider das ganze Leben hindurch Individualist bleibt, der niemals zu einem festen Standpunkt sich durchzuringen vermag, sind doch stets diese objektiven Elemente und Ansätze deutlich wahrnehmbar.

<sup>3)</sup> In einem Brief an seinen Schwiegervater K. K. Lilljebjörn von Upsala im April 1934, tritt seine große Liebe zur Heimat in schönen und eindringenden Worten hervor.

Mehrere Lieder, zu denen er selbst die Musik komponierte, zeigen deutlich diese große Sehnsucht. Vgl. Hellstenius: A. A. LVI.

<sup>4)</sup> Geijer: Gesammelte Werke Bd. I. S. 5.

<sup>5)</sup> Vgl. seine Briefe aus Falun während der Weihnachtsferien 1799—1800.

Abend die aus den Schmieden emporsteigenden Feuergarben betrachtet habe, und den irrenden Funken nachschaute, bis sie in der dunklen Nacht erloschen<sup>1)</sup>. Es ist sonderbar, wenn man daran denkt, wie diese Eindrücke von Emsigkeit und energischer Beherrschung der Natur bereits frühzeitig den Gedanken in seiner Brust geweckt haben, sein Leben dem Bergwerksbau, etwas Praktischem und Nützlichem, zu widmen, das den Menschen Freude bereiten könnte und das Gemüt hell und fröhlich, frei von Grübeleien und tatenlosem Spekulieren machen würde. Jedenfalls sind diese Kindheits- und Jugenderinnerungen das ganze Leben hindurch in der praktischen Veranlagung bewahrt geblieben, die der tiefsinnige Professor niemals ablegte, und die sich so häufig aufs neue in der Reaktion der gesunden Vernunft gegen dogmatische Haarklaubereien und abstrakte Verkünstelung manifestierten. Ist es verwunderlich, wenn sein Seelenleben immer Zeugnis von dieser schlichten Großzügigkeit, dieser Frische und Unmittelbarkeit ablegt, die stets das bindende Glied zwischen ihm und der Natur seiner Kindheit bleibt, das jedoch auch oftmals Spuren von Unzugänglichkeit und düsterer Einsamkeit vor fremden Beschauern aufweist? Geijer war sich dieser wunderbaren Macht, die das gesunde Naturleben seiner Heimat auf ihn ausübte, klar bewußt<sup>2)</sup>. Ja nach dem Grad von Kühnheit, mit dem er sich ihr hingeegeben hat, hat auch anscheinend sein Blick auch sich selbst und seinen Beruf geändert<sup>3)</sup>. Die Gärungen der Jugendjahre galten wohl bei ihm nicht der Stellung der erwachenden Persönlichkeit zu ihrem Gott — dazu war sein Kinderglaube allzu fest und sicher bewahrt<sup>4)</sup>. Auch sind sie nicht nennenswert in der sittlichen Frage und ihrem praktischen Problem aufgegangen<sup>5)</sup>. Er behauptet, selbst den Stürmen der Leidenschaft fast unversehrt entronnen zu sein<sup>6)</sup>. Nein, die Gärungen der Jugendjahre scheinen weit eher in einer gewissen Unklarheit über sich selbst, seine

<sup>1)</sup> Geijers „Minnen“. S. 143.

<sup>2)</sup> Vgl. die Vorlesung: „Der Nutzen der Geschichte“. 1819.

<sup>3)</sup> Vgl. Hellstenius: A. A. S. XII.

Geijer: Gesammelte Werke. Bd. I S. 11 und 12.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. I S. 4.

<sup>5)</sup> Vgl. Anton Blanck: Geijer in England. Stockholm 1914. S. 4—14.

eigenen Veranlagungen und über die beste Art und Weise ihrer Verwirklichung im Leben begründet zu sein. Während der Entwicklung seiner Studienjahre wird er zwischen dieser Liebe zum Praktischen auf der einen Seite, und dem Drang zur reinen Idee und Spekulation auf der anderen Seite, hin- und hergeworfen. Bald ist er nahe daran die Studienbahn zu verlassen, bald wirft er sich wieder mit glühendem Interesse in die intellektuelle Arbeit. Ein Brief an die Eltern, datiert aus Falun den 28. Januar 1799, ist typisch für den Einfluß, den die verschiedenartigen Beschäftigungen, die der Natur, der Heimat und den ersten Bekanntschaften der Kindheit am nächsten lagen, auf den Jüngling ausübten: „Es macht mir unendlich viel Freude, die Hütten und Gruben zu besichtigen. Ich hätte wohl Lust, mir die diesbezüglichen Wissenschaften wie Chemie und Mineralogie anzueignen. Wie viele Pläne mache ich nicht hinsichtlich meines zukünftigen Berufes? Aber alles verharret in Ungewißheit: Bald erscheint mir das eine besser als das andere, und ich möchte so gerne alles lernen. Aber sicherlich soll es ein praktisches Studium werden, dem ich meine Kraft und mein Können weihe. Etwas Praktisches, sagte ich, oder auch etwas, das unseren ersten und wichtigsten Bedürfnissen von Nutzen ist. Zwar ist es schön und kostbar für jeden Freund der Aufklärung zu sehen, wie sich mehr und mehr Licht über die spekulativen und abstrakten Wissenschaften ausbreitet, doch dieses Licht zu verbreiten, ist nur solchen großen Geistern vorbehalten, die die Natur nur selten hervorbringt. Sie bilden eine seltene Ausnahme von der Regel, die alle anderen bindet, ihr Können solchen Fächern zuzuwenden, die mit unserer Glückseligkeit, wenn auch keinen größeren, so doch einen näheren und intimeren Zusammenhang haben <sup>1)</sup>“. Während seiner bedeutungsvollen Studienreise nach England im Jahre 1809—1810 machte Geijer eine gründliche Bekanntschaft mit dem praktischsten Volk der Welt, und dessen nüchterner, geschäftsmäßiger Lebensanschauung, und hatte somit Gelegenheit, eine vielleicht zu große Entwicklung des Geschäftssinnes und der Nützlichkeitsbestrebungen vor sich zu sehen. Dies

---

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelt Werke Bd. VIII S. 516.

beeinflusste ihn in seinem Denken und Handeln <sup>1)</sup>). Aber das Land und die freie Natur, die einfachen Berufe und die genügsamen Alltagsmenschen üben noch immer ihre seltsame Anziehungskraft auf den Gelehrten aus. So widmet er späterhin in übersprudelnder Laune, die ihres Stachels nicht entbehrt, die philosophische Schrift Thorild einem fingierten, guten Freund, dem Landmann Peter Andersson, mit der aufrichtigen Anerkennung, daß dieser in seiner ländlichen Einfalt weit besser ist als alles das, was das Buch enthält <sup>2)</sup>). Dann ist es wohl die Heimat sowie ein praktischer Lebensberuf, die ihn aufs Neue locken, wenn die Bischofsfrage in Karlstad im Jahre 1834 aktuell wird, trotzdem auch jetzt der Gelehrte in ihm siegt. Er ist bange davor, sich seiner alten Liebe hinzugeben; das würde ein Aufgeben von so vielem, auf anderen Gebieten schon Gewonnenem, und auch eine Umstellung der äußeren Lebensrichtung bedeuten. In einem Brief an seinen Schwiegervater Knut Lilljebjörn auf Odenstad aus den kritischen Jahren, beichtet er seine diesbezüglichen Besorgnisse. Er ist interessant gerade als Beitrag zur Kenntnis dessen, was uns zur Zeit beschäftigt, nämlich: der ständigen Spiegelung des Naturgrundes in Geijers Psyche. Es heißt dort unter anderem <sup>3)</sup>): „Es herrscht nur der Unterschied in unserer (seiner eigenen und seiner Frau) Liebe, daß die Meinige zugleich Furcht ist. Ich liebe das Land und die Heimat zu sehr, als daß ich mich ihr anzuvertrauen wagte. Mein lieber Schwiegervater kennt mich sicher genau genug, um mich verstehen zu können. Ich habe gründliche Veranlagung zum Landjunker. Fischerei, Verweilen in Wald und Feld, Spaziergänge mit der Pfeife in der Hand, das Betrachten von allerlei ländlichen Arbeiten, wenn man auch nicht daran teilnimmt, sind zwar unschuldige Zerstreuungen, und könnten mich sicher leicht verführen, besonders in guter und lieber Gesellschaft all die Zeit zu vergeuden, welche ich nicht meinen notwendigen Amtspflichten widmen muß. Die Heimat ist

---

<sup>1)</sup> Vgl. A. A. 550—556.

Böök: A. A. S. 27—40.

Landquists Biographie S. 86.

<sup>2)</sup> Geijer: Gesammelte Werke Bd. II S. 167.

<sup>3)</sup> A. A. Bd. VIII S. 651.

eine Leidenschaft, der ich mich nicht auszuliefern wage. Sie würde mein Herr werden. Und ich stehe ihr gegenüber wie einer Schönheit, die man zugleich liebt und fürchtet. Ich brauche eine gewisse Notwendigkeit, um zuzupacken. Ich brauche einen drängenden Zwang. Ich muß gleichsam unter der Knute stehen. Es muß schmerzen. Erst dann wird etwas erreicht; und da ich diese meine Eigenart kenne, so habe ich mich mit Überlegung sogar in die Gefahr gestürzt, meinen eigenen Bestand, sowie den der Meinen zukünftig vielleicht mehr als bisher von meinen persönlichen Bemühungen abhängig zu sehen. Sieh, hier ein Bruchstück einer heimlichen Beichte, von einem verfaßt, der sich nicht getraut, Bischof zu werden" <sup>1)</sup>).

Parallel mit den Erinnerungen und Eindrücken der Schönheit der Heimat, laufen — um nun wieder an den Ausgangspunkt dieses Kapitels anzuschließen — die Erinnerungen an die Wärme und altväterliche Gemütlichkeit des guten Familienlebens. — Diejenigen, welche hier ihre Tage verlebten, stehen vor uns als gediegene, warmherzige Menschen: die zärtliche Mutter, der respektheischende, zeitweilig etwas reservierte Vater, Bengt Gustaf Geijer, Verwandte und Freunde, welche längere oder kürzere Zeit die Familie vergrößerten, sowie alle Gäste der naheliegenden Hütten und Gehöfte, die wie Kinder des Hauses ein- und ausgingen <sup>2)</sup>). Hier empfing der heranwachsende Erik Gustaf, als Ältester von sieben Geschwistern, die so grundlegenden geistigen Eindrücke — mehr persönlicher Art — der Kindheits- und Jugendjahre und lernte zeitig dem Echo der weiten Welt zu lauschen <sup>3)</sup>). Die Atmosphäre im Hause scheint christlich, und zwar im alten kirchlichen Stil

<sup>1)</sup> Hier haben wir vortrefflich Gelegenheit, die Konsequenzen der Persönlichkeitsauffassung Geijers im praktischen Leben zu studieren. Wäre er zu einer richtigen, christlichen Position gekommen, dann sollte natürlich der Gehorsam gegenüber dem Willen seines Königs und hinsichtlich des allgemeinen Wohles, dem er durch Bejahung des Berufes — selbst mit Preisgabe des eigenen Interesses — gedient hätte, für ihn wertvoller als die rücksichtslose Entfaltung seiner Persönlichkeit gewesen sein. Nun wählt er das seiner eigenen Individualität mehr zusprechende Leben eines freien Forschers und ungebundenen Wissenschaftlers.

<sup>2)</sup> Vgl. Hellstenius: A. A. S. VI.

Geijer: A. A. Bd. I S. 4.

<sup>3)</sup> Geijers „Minnen“. S. 143—144.

gewesen zu sein. Wenn auch der christliche Charakter der Eltern keine besonders markanten Züge aufweist, scheint derselbe doch sehr viel für die geistige Entwicklung des Sohnes bedeutet zu haben, indem er von Anbeginn seines bewußten persönlichen Lebens Veranlassung zu der gleichen, kindlichen und unreflektierten Frömmigkeit gegeben hat <sup>1)</sup>. Man nahm den Tag mit seinen Freuden und Sorgen aus der milden Hand der Vorsehung entgegen, und legte sich zur Ruhe nach redlich verrichtetem Tagewerk, nachdem man zuvor sein Abendgebet gesprochen hatte. Die Stellung zur Welt und dem irdischen Gut war offen und lebensbejahend. Es galt, Gottes Wege mit ehrlichen Absichten und reinem Herzen zu wandeln. Dann durfte man sich an allem Schönen freuen und das Gute genießen, was diese Erde zu bieten vermag. Diese für sein ganzes Leben doch so bedeutungsvolle Religiosität ist von den Eltern auf die Kinder vererbt worden. Das Verhältnis zwischen ihnen war stets das beste, und konnte also wirklich einem höheren Verhältnis dienen. Es ist kein Zufall, daß der reife Forscher die Ehrfurcht vor den Eltern sowie die Liebe zu ihnen so hoch schätzte, und ihnen eine solche Bedeutung für das geistige und ewige Wohl und die Lebenskraft der Völker und Staaten beimaß <sup>2)</sup>. Selbst ein guter und vorbildlicher Sohn, dankt er auch in seinen Erinnerungen Gott für die besten Eltern und sagt, daß die Erinnerung an das Heim — durch deren Liebe und Obhut geheiligt — wie ein Sonnenschein in seiner Brust ruht <sup>3)</sup>. Daß diese Sorgsamkeit sich auch auf das Leben der Seele erstreckt, dessen kann man gewiß sein. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern hat seine Kraft und Frische aus dem gemeinsamen Gottvertrauen geschöpft. Ein paar Zeilen des heranwachsenden Jünglings, in welchen derselbe einen Rückblick über die vergangenen Kindheitsjahre hält, bestätigen dies in einer warmherzigen und ergreifenden Art. Aus Upsala schreibt er im Dezember 1799: „Zum ersten Male entbehre ich nun die Freude, meinen guten Eltern mündlich ein frohes neues Jahr zu

<sup>1)</sup> Vgl. Gelljers Briefe an seine Eltern. 1799—1805 und E. G. Gelljers Briefe an seine Frau. Einleitung S. VIII und IX.

<sup>2)</sup> Gesammelte Werke. Bd. II S. 147 f.

<sup>3)</sup> A. A. Bd. I S. 4.

wünschen. Ich denke so lebhaft und mit Bedauern an die Zeit, wo ich mit den Geschwistern in Prozession dem Vater und der Mutter ein: Glück im neuen Jahr! zugerufen habe. Lebhaft steht vor meiner Erinnerung, mit welcher Freude wir den üblichen, frommen Segen entgegennahmen und dem guten Herrgott so innig dankten, daß er unseren Vater und unsere Mutter und alle guten Menschen bewahrt hatte. Jetzt zum ersten Mal entbehre ich diese stille Auftritte von heimlichen Freuden, diese Feste der kindlichen Zärtlichkeit. In der Prozession soll ich fehlen, bei den Wünschen meiner Geschwister soll meine Stimme nicht dabei sein; aber gewiß wird mein Segenswunsch genau so warm, und das Gebet, das ich hier in der Ferne emporsende, wird sicher zugleich mit dem meiner Geschwister emporsteigen und vom Herrn erhört werden. Er, für den das Gebet eines kindlichen Herzens soviel bedeutet, wird dort für das kommende Jahrhundert den Segen über meine innig geliebten Eltern und über das ruhige, friedliche Heim meiner Kindheit sprechen<sup>1)</sup>. Seine Eltern macht er in den Jugendjahren in geistigen Fragen zu seinen Vertrauten, und man versteht, daß es das innere gemeinsame Band der Religion ist, das ihm Kraft und Mut dazu gibt. Die Briefe nach Hause sprechen häufig von diesen persönlichen Erschließungen, Bekenntnissen, Schwierigkeiten und Mitteilungen von frohen, kleinen Ereignissen. Die Urteile und Wünsche des Vaters bedeuteten viel für ihn, wenn es sich um Planierung von Studienwegen und Arbeitszielen handelte. Sein gesunder Rat wurde stets eingeholt, auch wenn der junge Mann selbst, im Verein mit den Geschicken auch bisweilen anders wollte<sup>2)</sup>. Bezeichnend für das Verhältnis zwischen dem heranwachsenden Geijer und seinen Eltern ist der Hintergrund für die bekannte Schilderung in den Erinnerungen von der Stunde, wo er als Preisträger der Schwedischen Akademie vor ihnen stand. In solch wichtigen Augenblicken wird oft die innerste Wirklichkeit mit einem Schlage in einer weit einfacheren und greifbareren Art und Weise entschleiert, als vorher während langer Alltagszeiten<sup>3)</sup>. „Meine gute

<sup>1)</sup> Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 517.

<sup>2)</sup> A. A. Bd. VIII S. 547.

<sup>3)</sup> Geijers „Minnen“. S. 150

Mutter schloß mich in ihre Arme . . . Mein Vater hat mich, soweit ich mich erinnern kann, niemals geliebt. Unser Verhältnis zu ihm war, obgleich liebevoll, doch allzu durchdrungen von tiefster Ehrfurcht, als daß es vertraulich hätte sein können. An diesem Tage, da wir einander zufällig trafen, streckte er seine Hand aus und drückte sie an meine Brust. Von allen Liebesbezeugungen, wie auch von allen Belohnungen hat mich keine so gerührt. Und noch heute kann ich nicht ohne Tränen daran zurückdenken.“ Ein kräftiges Zeugnis von der Dankesschuld, in welcher er in Bezug auf die Religion den Eltern gegenüber zu stehen meint, beweist der Umstand, daß er ihnen später seine geistlichen Gesänge widmet. Diese Versuche, Psalmen zu dichten, stellen teilweise die Anfangspunkte seiner poetischen Erzeugnisse dar <sup>1)</sup>). Wenn auch hier und da die üblichen dogmatischen Vorstellungen und klassischen Ausdrucksweisen zur Verwendung kommen, so schimmert doch hier so viel Selbständigkeit und eine so persönlich gefärbte, poetische Technik durch, daß man in diesen Psalmen wertvolle Beiträge zur Kenntnis von Geijers Religiosität zu dieser Zeit sehen kann <sup>2)</sup>). Daher mag man in dieser Widmung mehr als eine Form von kindlicher Pietät erblicken — sie weist zurück auf ein wirkliches geistiges Sachverhältnis. Der bedeutungsvolle Hintergrund des Heims ist mit der Andeutung dieser warmen religiösen Atmosphäre und des altväterlichen, gediegenen Gottvertrauens nicht gezeichnet. Hierhin gehört auch die Folgeerscheinung dieser Religiosität in der Praxis: die helle und freudige Stellung zur Welt und die optimistische Bejahung ihrer Reichtümer auf verschiedenen Gebieten. Der werdende Historiker bekam im eignen Heim Auslegungen und Darstellungen der damaligen Weltereignisse, nämlich das Nachwehen der französi-

---

<sup>1)</sup> A. A. Bd. I S. 244.

<sup>2)</sup> Vgl. besonders Nr. 281 und 321 in dem Schwedischen Psalmenbuch. Eine vernommene Gottesverbundenheit ist ein dominierender Moment dieser Frömmigkeit. Wie wir wieder und wieder bei Geijer sehen, ist in dieser seiner Auffassung, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, doch nicht das volle, christliche Erkennen der Pflichten gegen den absoluten Gott realisiert. Wäre das der Fall gewesen, hätte Geijer stärker die überragende Höhe und Majestät Gottes betonen müssen; so auch die Notwendigkeit, sich in Demut und Gehorsam der autoritativen Offenbarung Gottes zu beugen.



schen Revolution, zu hören, und vieles zeugt von dem guten Herzen dieser entfernten Beurteiler. Auf dem Wege vom blutigen Schauplatz Paris bis zu dem stillen Wärmlandsheim, verloren die Gerüchte schon viel von ihrer Grausamkeit und ihrem Schrecken. Man entzückte sich vielmehr an den Reden von Freiheit und Brüderlichkeit und schwärmte eine Zeitlang ein wenig für die Revolutionsmänner. „An die Blutszenen glaubten wir nicht recht,“ erzählt Geijer selbst, „weil sie sich den Worten gar nicht anpaßten, und ich erinnere mich noch, wie einer unserer rechtschaffenen Nachbarn von Robespierre als von einem verfolgten Tugendhelden sprach, der nicht in Frieden gelassen würde. Da kam über uns, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, Gustafs des Dritten Mord. Ich erinnere mich noch, als wenn es gestern gewesen wäre, wie die erschreckende Neuigkeit uns bei Tisch erreichte, wie der erste Schrecken uns Tränen entlockte, wie wir uns weinend um unseren vortrefflichen Vater versammelten, und wie derselbe seine Augen und Hände gen Himmel erhob. Noch heute höre ich das tagelange Läuten der Totenglocke“ <sup>1)</sup>). Solche Erinnerungen haben sich tief in Geijers Seele gegraben und sind keineswegs ohne Folgen geblieben für seinen erwachenden Blick auf die historischen Probleme <sup>2)</sup>). Aber nicht nur politische Wirklichkeiten drängen sich der erwachenden Kinderseele so zeitig auf. Schön ist natürlich bei Geijer diese Auffassung, daß Gott die Welt immer führt und regiert und mit seiner Liebe füllt. Durch seine oft allzu starke Betonung der Ungebundenheit und des Rechts der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Pflicht, sich selbst mit allen Anlagen und Kräften zu entfalten, tritt doch in diesem Gegenseitigkeitsverhältnis von Gott und Mensch, der Mensch in den Vordergrund. Gott scheint oft in die Ferne gerückt zu werden. Oder, wenn er als gegenwärtig anerkannt wird, wird er doch zu viel nur als Förderer der menschlichen Glückseligkeit und der Selbstherrlichkeit der menschlichen Persönlichkeit aufgefaßt. So steckt noch in Geijers Frömmigkeit die Gefahr des Aufklärungsglaubens. Andere Gebiete

<sup>1)</sup> Geijers „Minnen“. S. 143, 144.

<sup>2)</sup> Vgl. „Feudalismus und Republikanismus“. Gesammelte Werke Bd. II S. 275.

im Menschenleben wurden ihm durch das Gesellschaftsleben und den Umgangston im Kreise der Seinen erschlossen. Dasselbst wurden vor dem versammelten Familienkreise Bruchstücke der schwedischen Verfasser aus dem Zeitalter der Aufklärung, welche da schon beinahe klassisch geworden waren, wie Gyllenborg und Oxenstjerna, Kellgren und Leopold, vorgelesen<sup>1)</sup>. Aber vor allem mußten die deutschen Dichter zur Unterhaltung beitragen, unter anderen Schiller, dessen Don Carlos den werdenden Schillerverehrer in hohem Grade entzückte<sup>2)</sup>. Wir dürfen auch den gegebenen Platz, den die Musik in der Erziehung einnahm, nicht vergessen<sup>3)</sup>. Sicherlich hatte der kleine Erik Gustaf keine Ahnung davon, welche Reichtümer in der Geisteswelt diese schöne Kunst ihm entschleiern würde, als er bereits in Alter von sechs Jahren ans Klavier gesetzt wurde, mit einer alten Tante als Lehrmeisterin. Es wurde nachher Hauptmann Bengt Gustaf von Rappolt — einem der intimsten Freunde des Hauses — das Los zuteil, diesen Unterricht mit größerem Interesse von Seiten des Schülers und mit bedeutend großartigerem Erfolg fortzusetzen. Der junge Geijer begann nämlich sehr bald, sich selbst mit Kompositionen zu befassen, nachdem ihn sein väterlicher Freund in die Werke der alten Meister, von Schubert und Boccherini bis zu Haydn und Mozart eingeführt hatte. Aber es gab nicht nur Studien und Ausbildung in den schönen Künsten, sondern auch Spiel und Umhertollen, ein gesundes, frohes Jugendleben. Man besuchte einander oft in den Nachbarhöfen, um ein Tänzchen zu machen, gemäß der unumstrittenen Stellung, die ein schöner und zierlicher Tanz zu jener Zeit, selbst in den ernstesten Häusern einnahm. Die Bilder von Gebet und innerer Sammlung müssen mit dem Bild einer ausgelassenen Freudenstimmung komplettiert werden, wo der Vater für die Kinder eine Tanzbelustigung arrangiert hat und, mit seiner Ehrfurcht gebietenden Ge-

---

<sup>1)</sup> Gesammelte Werke. Bd. I S. 7.

<sup>2)</sup> „Minnen“. S. 146.

<sup>3)</sup> Vgl. Lindblad: Geijer als Tondichter, in der Einleitung zu Geijers Gesammelte Werke. Stockholm 1875. S. LXII—LXXI. Vgl. Hellstenius: A. A. S. VIII. „Minnen“. S. 147.

stalt, sich selbst in das schäumende Tollen der Jugend hineinmischst. „Es war keine seelenlose Freude,“ sagt der reife Geijer, wenn er sich hieran erinnerte. „Ich habe die Welt gesehen, und ich denke jetzt mit Bewunderung an die wahrhaft „menschliche Bildung“ zurück, die in diesem ländlichen Kreise ihren Sitz hatte“ <sup>1)</sup>).

In dieser Welt der Idyllen tritt auch die Liebe als Frömmigkeit naiv und unmittelbar auf. Bevor wir von dieser friedlichen Natur- und Menschenschilderung zur Welt der gelehrten Arbeiten übergehen, wollen wir auch einigen typischen Zeugnissen von der Frömmigkeit dieser Liebe willig Gehör schenken. — Sie redet zu uns am verständlichsten, wo sie mehr spontan und zufällig durchschimmert, ohne im Zusammenhang mit fremden und zwingenden Gedanken zu stehen. Ausgewählt aus verschiedenen Perioden von Geijers Leben, werden diese Zeugnisse uns darüber Klarheit und Stärke in diesem zentralen, persönlichen Verhältnis geben. Geijers Briefe an seine Braut geben uns wertvollere Aufklärung in Bezug auf seinen inneren Menschen als alles andere. Er ist hier vielleicht noch mehr ganz und unvorbehaltsamer selbst als anderswo. Kindliche Kleinigkeiten und witzige Einfälle, treffende äußere Beobachtungen und Schilderungen wechseln mit warmen, verliebten Ergüssen und geistigen Betrachtungen. Es ist ein großes Herz, das sich hier auf mancherlei Art und in verschiedener Weise hingibt. — Aber hinter jedem Wort erblicken wir den Mann, wie er ist: fröhlich und gut, stark und rein. In einem der ersten Briefe nach seiner Verlobung, abgesandt von Gothenburg auf der Fahrt nach England, lauschen wir bereits einer religiösen Beichte. Er zeigt uns, wie ihm, genau wie später dem kinderfrommen Atterbom, die irdische Liebe einem höheren Zweck dienen soll. Es zeigt uns auch, wie die Zerrbilder, das Scheinwesen und die falsche Vertröstung, die die wahre Religion nur nachahmen, ihn erschrecken und zu Warnungen und Protesten veranlassen.

---

<sup>1)</sup> Geijers „Minnen“ von Böök hrsg. S. 143.

Mit dem Ausdruck „menschliche Bildung“ meint Geijer die richtige Humanität, die nicht nur den Verstand entwickelt, sondern ihren Einfluß auf alle Seelenfunktionen ausübt. Auf diese Weise kann ein ungelehrter Mensch mehr gebildet sein als ein einseitig entwickelter Intellektualist.

Es heißt da unter anderem: <sup>1)</sup> „Ich habe dich gern, weil du religiös bist und die Ewige Liebe liebst. Glaube mir, ich tue es auch, und lasse dich nicht irreführen durch einige flüchtige Urteile, die ich vielleicht einmal gefällt habe, die jedoch nur durch meine andere Art, diese Sachen zu sehen, entstanden sind. Eine Unruhe bei dir in dieser Beziehung würde mir wehe tun, weil sie deine Ruhe stören würde. Denn für die Liebe, welche die Ewigkeit umfaßt, ist es schon eine Verdammnis, den Gegenstand seiner Liebe nicht selig zu erhoffen. Ja, ich bete ihn im Staube, in Liebe und Erbeben an, den Ewigen, dem auch ich, der geringste seiner Diener, nicht fremd bin. Herr, du allein bist gut, sage ich, wenn im Lenz sein belebender Geist, hold und allmächtig, das Innere der Erde durchdringt und Leben sogar in den Stätten der Toten verbreitet. — Du bist gut, denke ich, wenn ich die Früchte des Sommers und die Ernte des Herbstes sich von Jahr zu Jahr erneuern sehe. Und mit Beben, jedoch aus innerstem Herzen würde ich dasselbe rufen, wenn ein Wink von ihm meinem Leben Einhalt gebieten würde, oder wenn sein mächtiger Arm die Erde zerbräche, die wir bewohnen, und sie in den Abgrund versenkte, aus dem er sie hervorgerufen hat. Im Wandel der Menschheit, von Anbeginn der Zeiten, erblickt der Kurzsichtige nur Gewalt und List, abwechselnd, in ewig gleichem, widerlichem, abgeleiertem Spiel, und ruft mit großer Weisheit: Es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Für den, der weiser, oder für das Herz, das dich in reiner Einfalt anbetet, o Herr, lebst du im Wechsel unseres Geschlechtes wie im gesegneten Lauf der Natur . . . und ist auch die Harmonie in deiner Menschenwelt wahrnehmbar. Die Welt ist Musik, süße Anna Lisa . . . aber wir stehen mitten im Stück, hören nur einzelne Töne, und Dissonanzen zerreißen unser Ohr. Die Dissonanz, der einzelne Anschlag, ist widerlich. Höre ihn im Zusammenhang, und du merkst ihn nicht mehr! So ist es auch mit dem Leid, und was wir das Böse in der Welt nennen. Ja, wir werden es einmal verstehen, Geliebte, wenn wir dessen würdig sind. Auch wir werden einmal, wenn unsere Stimme auf Erden verstummt ist, die ewig

---

<sup>1)</sup> Erik Gustaf Gelfers Briefe an seine Frau, van Landquist hrsg. S. 17 f.

strömende Melodie des Weltenlaufs vernehmen. Ich hätte auch viel zu sagen über eine falsche, leider ziemlich allgemeine Religion..." Die wahre Religiosität, um derentwillen er sich gegen alle Zerrbilder wendet, und deren Ideal er stets in sich selbst verwirklichen will, ist dieser schlichte aber kräftige Lebensglaube, der Gott in allem erblickt, jedes Ding ihm zu überlassen wagt und in allem sich auf Seine Macht verläßt<sup>1)</sup>. Sie besteht ganz einfach aus dem Glauben an die Güte des Lebensgrundes selbst und an die allsiegende Macht des Gerechten, Wahren und Schönen über und trotz jeden Widerstandes. Daher stellt er sich notgedrungen fremd gegen alle äußeren Systeme, welche nicht klar genug diesen grenzenlosen Optimismus durchstrahlen, kommt jedoch überein mit den Vorstellungskomplexen, die wirklich als lebendig durch den Geist der gleichen Güte empfunden werden<sup>2)</sup>. Daher wird sein persönliches Bekenntnis einfach, kurzfaßlich und bald ausgesprochen, während gleichzeitig seine Stellung zu jedem ehrlichen Bekenntnis von anknüpfender und positiver Beschaffenheit wird. Die Vorsehung wird in alle persönlichen Angelegenheiten hineingebracht, und alle Kleinigkeiten des Alltags werden der Reihe nach in die ewige Verklärung des gleichen, warmen Vorsehungsglaubens emporgehoben. An

<sup>1)</sup> Vgl. die reine und treue Frömmigkeit in einigen seiner religiösen Lieder z. B. „Der Junge“, „Der erste Abend in dem neuen Heim“, „Der Nachthimmel“ und „Der kleine Köhlerbube“ u. a. Gesammelte Werke. Bd. I S. 256, 301, 309 und 286.

Vgl. auch „Der Bergmann“ und seine feste und ruhige Naturmystik, die sicher von Novalis Heinrich von Ofterdingen beeinflusst ist. Besonders die uneigennütige Innerlichkeit des Bergmanns von Geijer ist eine Anleihe von dem deutschen Dichter:

„Sie mögen sich erwürgen  
am Fuß um Gut und Geld:  
er bleibt auf den Gebirgen  
der frohe Herr der Welt.“

Vgl. auch Landquist: E. G. Geijer. S. 154, 155.

Auch in diesem Zitate haben wir ein Exempel, daß Geijer den Charakter der Religion als Lebensförderer zugunsten anderer Seiten der Frömmigkeit zu viel hervorhebt.

<sup>2)</sup> Vgl. eine Fußnote in „Thorild“. Gesammelte Werke. Bd. II S. 226. Mit gewöhnlicher protestantischer Terminologie generalisiert Geijer in seinem Urteil. Wenn es einige Systeme gibt, die den Optimismus verhindern, so meint er, daß die äußere Systembildung überhaupt nicht fähig ist, von der inneren Wirklichkeit durchstrahlt zu werden. Die Geschichte zeigt uns doch, daß der Katholizismus immer ein auch äußeres System gewesen ist, das doch in der Entwicklung ganz und gar den „grenzenlosen Optimismus“ befördert hat.

Gott glauben heißt für Geijer nichts anderes, als an das Leben, an dessen höchste und innerlichste Bedeutung glauben; und die richtige Stellung dem Leben gegenüber einnehmen, ist in der Tat nichts anderes, als die richtige Stellung zu seinem Gott und Herrn einnehmen. Eine „natürliche Frömmigkeit!“ Es kann sogar so heißen: „Mit dir, du gutes, süßes Mädchen sage ich: ich weiß, an wen ich glaube. Ich glaube an dich, an die Jugend, an die Arbeitsamkeit, an die Liebe, an die Hoffnung. Ich glaube an die ewige Vorsehung, die über Allem wacht, und die keinen zuschanden kommen läßt, der an sie glaubt“ <sup>1)</sup>). Der Anstoß einer mehr äußeren Religiosität kann kaum ausbleiben und ist auch bei jedem Vertreter dieses Frömmigkeitstyps nicht ausgeblieben <sup>2)</sup>). Von dieser Seite ist man geneigt, Geijer mehr recht zu geben, als er selbst glauben könnte, wenn er sich einmal in einer scherzhaften Wendung einen „kleinen Heiden“ nennt, welcher der Liebe huldigt und seine Andacht dadurch verrichtet, daß er sich mit der Geliebten beschäftigt. Ernster ausgedrückt würde dieses jedoch ein gutes Bekenntnis ausmachen, das in klarer Weise die Qualität der Geijer'schen Frömmigkeit an sich verdeutlicht. Ich kann nicht unterlassen, eine denkwürdige Parallele zu dieser Äußerung in einem seelsorgerischen Brief an Atterbom — zehn Jahre später — hervorzuheben, wo dasselbe wirklich ausgesprochen wird, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten und mit anderen Ausdrucksmitteln. Hier wird das verstockte Heidentum gerade dies, sein eigenes, auf-rührerisches und disharmonisches Ich gegen dieses erlösende Ganze stemmen, von der Liebe abfallen, die das Prinzip des Lebens selbst ist. Überwindet man diese Sünde und dies Unglück, treibt man diesen „Hochmutsteufel“ aus,

<sup>1)</sup> E. G. Geijers Briefe an seine Frau. S. 60.

Obwohl eine solche, wie man sagen kann, „natürliche“ Frömmigkeit großen Wert hat, ist doch nicht zu vergessen, daß das Christentum doch ein schöneres und höheres Lebensideal hat: das Natürliche, durch die übernatürliche Offenbarung und die göttliche Gnade für das höchste Ziel des Menschen dienstbar zu machen.

<sup>2)</sup> Vgl. Hamilton-Geete: Im Sonnenuntergang. Stockholm 1915. B. I S. 76. Interessant ist wahrzunehmen, wie Geijer selbst die Gefahr gespürt hat, die durch eine zu große Hingabe zur natürlichen Religion immer droht. Der Schritt zum Heidentum ist nicht groß — ein Verhältnis, das wir besonders in der neuesten, deutschen Religion beobachten können.

ist man gesund und steht in seliger Verbindung mit dem Herrn des Lebens, wie ein Kind mit seinem Vater, dann kommen wir zu einer freien und harmonischen Ausbildung unserer Kräfte und Gaben, uns durchbebt eine unschuldige und heilige Freude, die sich aus der ewigen Liebe ergießt, die das Ganze trägt und aufrechterhält. Die Unterhaltung mündet in ein frisches und kräftiges Bekenntnis: „In summa: siehe hier mein Glaubensbekenntnis. Trübsal ist Sünde, denn das Innerste des Daseins ist Seligkeit. Ich gebe jedoch gern zu, daß es reinigende Schmerzen gibt, und vielleicht habe ich sie viel zu wenig kennen gelernt. Denn so unsäglich herrlich schien mir stets das Dasein, daß ich es auch in seinem gefallensten Abbild anbeten und verehren will, und daher sind mir Erde, Himmel, Natur und Mensch stets so schön erschienen, daß eine sterbliche Zunge nur stammeln kann, wenn sie die Vortrefflichkeit ihres Wesens nur in geringstem Ausmaß hervorheben will. Ist dies ein kindlicher Irrtum, so hoffe ich jedoch, daß ich damit grau werde, und darin, wie in anderen Barmherzigkeit finde. Guten Muts, mein Bruder! Jage die Schatten hinweg von dir! Ich habe stets gehofft, daß du an Einsicht, Gefühl und Ausdruck des einzig Wahren mit den Jahren klüger werden würdest als ich, und du sollst mir diese Freude nicht nehmen“<sup>1)</sup>. Diese Grundanschauung des Religionsproblems und der Herzeinstellung des einzelnen Menschen zur geistigen Wirklichkeit gewinnt eine klare und zusammenfassende Formulierung in einem oft angeführten Brief des alternden Geijer. Es ist das Bekenntnis seiner gesammelten Lebenserfahrung von alledem, was schon in jungen Jahren ihm ziemlich klar vor Augen gestanden hat. Zu dieser prägnanten und ergreifenden Äußerung ist seine geistige Tätigkeit ein einziger großer Kommentar<sup>2)</sup>. Denn sie ist eine lebendige Verwirklichung der Gedanken und Prinzipien, die die Stärke seiner

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 595 f.

Die höhere, positive Bedeutung der Leiden hat Geijer leider nicht entdeckt. Daß ein Mensch durch eine geheimnisvolle Solidarität mit dem gekreuzigten Erlöser seine Leiden, Trübsale und Sorgen aktiv verwenden kann, ist eine offenbarte Wirklichkeit, die die fröhliche, natürliche Frömmigkeit nicht ohne weiteres greifen kann.

<sup>2)</sup> Vgl. Borelius: A. A. S. 220 f.

Persönlichkeit ausmachen, und auf die er immer gezielt hat, und deren begrifflicher Ausdruck hier vorliegt. Der Brief ist im Jahre 1843 aus Upsala geschrieben und lautet: „Ich bin weder ein Kirchenchrist oder ein Bibelchrist, jedoch soviel von einem Christen, daß ich sowohl in der Kirche wie in der Bibel Erbauung finden kann. Kurzum, ich bin ein Christ auf eigene Hand. Tausende befinden sich mit mir in gleicher Lage, eigentlich alle, die sich nicht mit einem bloßen<sup>1)</sup> Autoritätsglauben begnügen können, und die gezwungen sind, aus eigener Erfahrung und eigenen Gedanken heraus sich eine Religion aufzubauen. Dieses Individuelle, jetzt das einzig Lebendige in der Religion, so zersplittert es auch erscheinen mag, weist doch über alles auf ein gemeinsames Ziel hin, auf eine zu Grunde liegende Einheit für die menschliche Überzeugung, die gerade durch die Verworrenheit aller menschlichen Angelegenheiten der Zivilisation, sowie durch die Mannigfaltigkeit von Interessen und Bemühungen immer mehr zu Tage tritt. Mensch, Menschlichkeit ist doch dasselbe Wesen, wir leben, ob wir wollen oder nicht, nur in- und durcheinander; der einzelne in dem Ganzen und das Ganze wieder in dem Einzelnen. Es ist nur durch den Zusammenhang dieses Alles mit Allen, daß wir für einander existieren. Denn nur gleich fühlt gleich. Es ist so wahr, daß wir auch Gott nicht kennen würden, wenn er nicht in irgend einer Beziehung zu uns stände. Der Strahl seines Wesens, den wir alle in uns tragen, ist ein Abglanz des urbildlichen, ewigen, idealen Menschen, des Menschen, wie er in Gott ist. Wir vernehmen die Stimme dieses Mitwesens

<sup>1)</sup> Wir bemerken den dummen aber leider so gewöhnlichen Ausdruck. Man stellt lebendige Religiosität und Autoritätsglaube gegeneinander als Widersprüche. Doch sind sie notwendig voneinander bedingt. Ganz persönlich fromm muß der Mensch sein, der die willkürlichen Einwürfe des eigenen Ichs immer Gottes Weisheit und äußerer Kundgebungen unterzuordnen vermag. Soll die lebendige innere Frömmigkeit etwas anderes sein als Träume und Einbildungen, muß sie immer von der äußeren, durch die Autorität gegebenen Offenbarung erzeugt und genährt werden. Auch Geljer war, wie überhaupt alle Menschen, autoritätsgläubig — nur war er es nicht konsequent. Die Konsequenz war bei keinem seiner Zeitgenossen da, in Schweden, wie viele andere z. B. die Romantiker auch nicht konsequent waren. Denn im Begriffe des Protestantismus liegt überhaupt Autoritätsglauben mit willkürlichen individuellen Reservationen.



oder Urwesens, das wir alle im Gesetze des Gewissens in uns tragen. Aber je uneigennütziger, aufrichtiger, hingebungsvoller wir diesem Gesetze folgen, desto mehr weist dasselbe, nicht nur auf einen Gesetzgeber, sondern auf einen Freund, Helfer, Erlöser hin, der unseren Bemühungen entgegenkommt, und uns im Kampf stärkt, reinigt und aufrichtet. — Er ist nicht in der Kirche, er ist nicht im Buche, nicht in der Bibel, wenn er nicht in der eigenen Brust ist. Und er ist da, wie dies jeder rechtschaffene und gewissenhafte Mensch an sich selbst erfährt. Das ist meine Religion und mein Christentum, denn dies ist die Lehre von einer Versöhnung und einem tätigen Versöhner, was er nicht sein könnte, wenn er sich nicht herabgelassen hätte, unseresgleichen zu sein, und mit seinem Geist in menschlicher Brust zu leben. Man kann sagen, daß er das muß. Denn er hat im Menschenleben das freie Wesen hervorgebracht. Und da ein solches Wesen nur durch Liebe gewonnen werden kann, so hat er den Menschen in den unendlichen Ozean seiner Barmherzigkeit hinabgetaucht, damit sein Herz, wenn möglich, erweicht werde. Im allgemeinen ist das Selbständige, das Freie, das Willige seine Lust und seine Ehre, und die preisen ihn schlecht, die in ihm nur die dunkle Allmacht fürchten, von der alles abhängig ist. Ist dies Christentum, dann bin ich Christ" <sup>1)</sup>).

Der Eindruck, den wir durch sein Selbstbekenntnis von dem liebenden Mystiker Geijer erhalten, wird durch viele Zeitgenossen und Nahestehende, welche Einblicke in seines Herzens Geheimnis gewannen, bestätigt und verstärkt <sup>2)</sup>. Die Innerlichkeit eines großen Mannes erhält doch oft nicht im Urteil seiner Zeitgenossen die richtige Würdigung. Sie wird entweder bis zur Übertreibung schön gefärbt oder verdünnt. Die Perspektive erst gibt hier die richtige Würdigung. Würden einige Zeitgenossen urteilsfähig sein, dann würden es, paradox gesehen, wohl gerade diejenigen sein, die im gleichen Strom der Innerlichkeit gelebt haben <sup>3)</sup>). Die

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 698 f.

<sup>2)</sup> So z. B. Malla Silverstolpe, Fredrika Bremer, Amalia von Helwig und auch Atterbom. Vgl. z. B. Hamilton-Geete: A. A. Bd. I S. 77 f. und P. D. A. Atterboom: Ausgewählte Schriften. Bd. V S. 218—229.

<sup>3)</sup> Amalia Helwig hat in ihrem 1817 geschriebenen Gedicht „Die heilige Brigitta und ihr Sohn“ eine Strophe, die Geijer direkt inspiriert hat

Liebe öffnet die Türen zu den Geheimkammern der Herzen, und nur sie wird sich wohl auch der Fehler und Mängel ziemlich bewußt sein. Die Auflage von Geijers Schriften, welche im Jahre 1849 herauskam, wurde von einer unvollständigen Lebensbeschreibung über den Denker, von seinem Sohn Phil. Mag. Knut Geijer, welcher starb, bevor die erste Seite der Lebensbeschreibung gedruckt worden war, eingeleitet. Laßt uns dem lauschen, was der Sohn gerade in der uns jetzt interessierenden Sache über seinen Vater sagt. „Es war mit einem Wort sein Genie, das so wunderbar mit seiner Persönlichkeit verschmolzen war, so daß er diese fesselnde Wirkung auf jede andere Persönlichkeit ausübte, die in seinen Kreis kam. Um einen Ausdruck, wenn auch in alltäglicher Bedeutung, aus seiner letzten Schrift zu gebrauchen: er war ein Ich, das nicht ohne ein Du sein konnte“ <sup>1)</sup>. „Eine Seite seiner Persönlichkeit war sein angeborener Optimismus. Er wollte nicht nur alles hell sehen, er sah es wirklich so mit seinem inneren Auge, was allem Glanz verlieh, das ihn umgab“ <sup>2)</sup>. „Man glaubt, einen Bergwanderer zu sehen, der sich ab und zu umschaut, um mit Freuden die Aussicht zu genießen. Je höher er hinaufkommt, desto stärker schlägt bei jeder neuen, erweiterten Aussicht das warme, schönheitshungerige Herz vor Freude und Entzücken. Schließlich hat er keuchend die Höhe erreicht. Er betrachtet mit Begeisterung die weite, vom Sonnenglanz beleuchtete Gegend zu seinen Füßen. Aber das Herz bricht. Er sinkt zu Boden und ist nicht mehr“ <sup>3)</sup>. „Eins steht fest: stets war sein Blick dem ewigen Lichte zugewendet, in dessen Dienst seine Arbeit mit Freuden und Ehre geschah“ <sup>4)</sup>. Diese Frömmigkeit und liebevolle Innerlichkeit,

---

und wo er selbst mit inniger Liebe u. Bewunderung geschildert wird:  
 „Wie hold das Weib dem Blick die Welt belebet,  
 ins Reich der Kunst ihn schweigend mit sich reißt,  
 so einfach groß empor zu sich erhebet  
 im kühnen Schwunge sie des Mannes Geist.“

Vgl. Landquist: E. G. Geijer. S. 210.

Der Standpunkt Geijers scheint hier stark subjektiv geprägt zu sein. Die zitierten Worte sind doch mehr als zufällige Ausdrücke einer Stimmung zu fassen, als systematisch durcharbeitete Formulierungen einer bestimmten Position.

<sup>1)</sup> Die Ausgabe 1849. Bd. I S. XXX.

<sup>2)</sup> A. A. S. XXXVI.

<sup>3)</sup> A. A. S. XXXVII.

<sup>4)</sup> A. A. S. XI.

in welcher er lebte und starb, und die wir in seinem größten Jugendwerk, der Preisschrift über die Einbildungsgabe, wiederfinden, wurde also von seiner frühesten Jugend an nicht verändert. Durch die Schönheit der Heimat, die Wärme und Festigkeit des Familienlebens, und das junge Glück der Liebe, wurde diese Seite des reichen Wesens des Denkers vervollkommnet, und zwar lange Zeit, ehe seine Philosophie ihre Blüten trug und seine Dichtung ihre Vervollkommnung erreichte.

Das Leben ist ihm schön gewesen. Sein Optimismus hat die kleineren Leiden besiegt und hat ihm geholfen, seine Persönlichkeit immer weiter auszubilden und zu ihrer relativ höchsten Vollkommenheit emporzuheben. Eine tiefere Auffassung des Lebens, die Harmonie zu sehen vermag zwischen Leiden und Glück, finden wir leider bei Geijer nicht. Sie hätte ihn noch stärker gemacht. Sein Optimismus hat jedoch in seiner natürlichen Frömmigkeit einen realen Grund gefunden und so ist er doch noch wieder weniger Heide, als er selbst gemeint und viele ihn gesehen haben.

Er hat mit seinem Optimismus das Leiden aus der Welt zu bannen gesucht, während Christus sagt, wir sollen sein Kreuz aufnehmen, täglich. Schöner wäre es gewesen, wenn Geijer mit Christus das Kreuz als ein Glück hätte gesehen. Das tut der vollkommene Christ. Der christliche Optimismus ist also anders geartet, er hat einen höheren Wert und bleibt, auch wenn der natürliche Optimismus im Sinne Geijers versagt. Nur die übernatürliche Betrachtung kann das Kreuz immer leuchtend sehen.

Geijers Optimismus war jedoch mehr als eine natürliche Anlage. Er hat in seiner tiefen religiösen Gesinnung diese Anlage zu entwickeln und zu steigern gesucht. Wenn wir bedauern, daß er sie nicht zur höchsten Vollkommenheit gebracht hat, wir unterlassen nicht, ihn glücklich zu preisen und seine Lebensphilosophie in dieser Hinsicht aufrichtig zu rühmen. Sie hat in der Persönlichkeitsphilosophie Schwedens einen weit schöneren Ton erklingen lassen als nachher die Nietzsche'sche und Steiner'sche Überwindung des Leidens uns zu hören gegeben.

## IV. Die philosophischen Lehrväter

Von der Welt der Idyllen daheim ging der Weg des jungen Geijer zuerst nach der Schule in Karlstad, und später, im Alter von 16 Jahren, als er für die akademischen Studien schon als reif genug galt, ward er nach der alten Universitätsstadt Upsala gesandt, der er später sein Lebenswerk widmen sollte<sup>1)</sup>. In den Studien begegnete ihm jetzt eine ganz andere Welt als der bewegliche und bunte Wechsel des Lebens zu Hause. Die reine, überweltliche Vernunftkenntnis, durch Kants Kritizismus vorbereitet und später in Fichtes und Hegels trotzdem Idealismus ausgeführt, gab nun draußen auf dem Kontinent den Ton in der Welt der Forschung an und verkündete allen jungen Herzen, daß der alte Rationalismus und die alte Aufklärungsphilosophie unwiderruflich an ihrer eigenen Dürre, Überklugheit und Seichtheit zugrunde gegangen sei. Bei einigen leitenden Geistern jener Zeit blieb die Reaktion jedoch bei der Wahrung des Besten im Denken der entschwundenen Epoche stehen. Die klassische Bildung garantierte eine durchsichtige Klarheit und eine gewisse, abgewägte Mäßigkeit<sup>2)</sup>. Die Romantiker dagegen gingen soweit in ihrer Opposition gegen die nüchterne Verstandesmäßigkeit der Aufklärung, daß sie oftmals selbst in unrettbares Dunkel und unfruchtbare Schwärmerei gerieten. Die lichte, antike Bildung durfte nicht länger das wichtigste Hilfsmittel für ihre Persönlichkeitsentwicklung bleiben. Statt dessen wandte man sich zum Mittelalter und dessen legendarischen, halbdunklen Welt<sup>3)</sup>. So bekommt die Philosophie der Romantik eine

---

<sup>1)</sup> Hellstenius A. A. VIII—XI.  
Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 515—517.  
Vgl. auch Landquist: E. G. Geijer. S. 20—28.

<sup>2)</sup> Vgl. Molin. Geijerstudien. S. 45.  
Vgl. z. B. die Vorrede zu Fichtes Einleitung zu der Wissenschaftslehre, wo er sogar Baco de Verulamio als Kennwort zitierte: *De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.* Johann Gottlieb Fichte: Erste Einleitung zu der Wissenschaftslehre. Schwed. Ausgabe. Stockholm 1914. S. 18.

<sup>3)</sup> Gesammelte Werke. Bd. II S. 9 f.

durchgehende, innerliche und mystische Prägung <sup>1)</sup>). — So wird ihre religiöse Auffassung im allgemeinen stark mit gewissen katholischen Zügen gefärbt. So bewegen sich ihre literarischen Schöpfungen mit Vorliebe in der Stimmungswelt des Mittelalters, mit schmachtenden Troubadouren und schönen Burgfrauen, verzauberten Prinzessinnen und tapferen Rittern, bleichen Klosterschwestern und heiligen Pilgrims <sup>2)</sup>). — Zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts strömte dieses bestimmte Nein zur praktischen Aufklärungszeit in Idealismus und Romantik, in Philosophie und Literatur von Deutschlands geistigen Centren über Schwedens gebildete Klasse hin <sup>3)</sup>). Der junge Geijer fühlte sich von diesen Strömungen hin- und hergetragen. Sein klarer, mäßiger Geist reagierte wohl gegen alle Einseitigkeiten; daher wurde er nicht so schnell mit sich fertig. Er wird jedoch mehr und mehr nach einem rein idealistischen Standpunkt hingezogen. Bedeutungsvoll ist seine Jüngerschaft zu Höijer eigentlich dadurch, daß Höijer ihm Impulse zu selbständigem philosophischen Denken gab <sup>4)</sup>). Hier begegnete er dem neuen, wissenschaftlichen Geist in dessen ausgeprägtesten und zündendster Gestalt. Dessen ästhetisch-historische Lebensanschauung sollte insbesondere einen beträchtlichen Beitrag zu Geijers Hauptschrift auf diesem Gebiete liefern, wie auch dessen Konzeption der Kantschen Philosophie von grundlegender Bedeutung für seinen allgemeinen philosophischen Standpunkt werden sollte, wenn auch natürlich die Zukunft ein Überwinden vieler Einseitigkeiten in sich bergen würde. Als Geijer, welcher verschiedene Male seine große Abhängigkeit von Höijer angedeutet hatte, nach Upsala kam, herrschte daselbst gerade der Kampf zwischen der alten Schule und dieser hervorbrechenden, siegenden neuen. Das Oberhaupt des Lockeschen Empirismus, Christiernin, ein wohlwollender, aber für alle neuen Strömungen verständnisloser Mann, war unermüdlich in seiner Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Friedrich von Schlegel: Die Philosophie des Lebens, Vorlesungen 1827 in Wien gehalten. Stockholm 1834. S. 5.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. E. T. A. Hoffmans Werke, von Ellinger hrsg. Bd. I S. XCIV ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Atterbom: Ausgewählte Schriften. Bd. V S. 30—42.

Vgl. auch Böök: A. A. S. 87.

<sup>4)</sup> Vgl. Geijer: Sämmtliche Werke. Bd. VIII S. 549 ff.

teidigung der üblichen Auffassung gegen den neuen Radikalismus, welcher ja so ganz und gar die Grundlagen im Reiche des Geistes und Denkens veränderte<sup>1)</sup>. Als einer der ersten und geistreichsten Verfechter der neuen Richtung, mußte Höijer in erster Linie kämpfen und leiden. Die traurige Geschichte, wie dieser furchtlose Oppositionsmann infolge seines wissenschaftlichen Standpunktes den einen Mißerfolg nach dem anderen in Form von persönlichen Beleidigungen, Intrigenspiel und Ungerechtigkeiten in Beförderungssachen aushalten mußte, braucht nur angedeutet zu werden, damit wir den redlichen und kühnen Forschungssinn recht beachten können, der den jungen Geijer dazu veranlaßte, mit allen Vorurteilen zu brechen und gleich von Anfang an in eine Jüngerstellung zu dem verketterten und unbeförderten Universitätsmann zu treten. Durch Höijer machte er jetzt Bekanntschaft mit dem Kantschen Standpunkt und dessen Ausläufer in Fichte und Schellings Systemen und wurde auch zu einem eigenen und selbständigen Studium dieser Denker getrieben. Höijers große Arbeit „Die philosophische Konstruktion“ war im Jahre 1799 herausgekommen, und er bot seine eigene Ansicht von den philosophischen Grundproblemen sowohl in seiner Abhängigkeit von Kant und Fichte als auch in Kritik und Opposition gegen diese<sup>2)</sup>. Höijers Stellung zu den nachkantischen Denkern ist der Gegenstand von vielen Schriften, Auslegungen und gelehrter Polemik geworden und dürfte noch nicht vollauf klargelegt sein<sup>3)</sup>. — Teilweise auf selbständigem Wege scheint jedoch Höijer gezwungen worden zu sein, über Kant hinaus den wahren Grundinhalt seines Gedankenkomplexes in die Form eines strengeren wissenschaftlichen Systems zu gießen, und dies bereits vor der Bekanntschaft mit Fichtes wichtigsten Schriften in diesen Sachen. Das Problem, das für Höijer stets in den Vordergrund trat, war gerade dies, ein systematisches Prinzip für die Überwindung von Kants Dualismus zu finden. Hierdurch

<sup>1)</sup> Vgl. Liljercrantz: A. A. S. 9 ff.

<sup>2)</sup> Benjamin Höijer: Die philosophische Konstruktion. S. 5 f.

<sup>3)</sup> Edv. Leufvén: Kritische Exposition zu Höijers Konstruktionsphilosophie. Stockholm 1897. S. 3 ff.  
Vgl. Höijer: A. A. S. 27 ff.

wird er noch gründlicher über den Standpunkt der alten Idealisten hinausgedrängt. Sie hatten, meinte er, das Absolute an die unrechte Stelle gesetzt, indem sie das Subjekt sich um die Objekte herum bewegen ließen. Der absolute Grund des Wirklichen muß statt dessen in der Freiheit als dem äußersten Halt für die Kette der Ursachen gesucht werden. Aber diese Freiheit wird nur durch Handlung verwirklicht<sup>1)</sup>. Das Absolute kann daher bei der metaphysischen Frage von der Realität nicht in irgend eine Substanz, noch weniger in ein Akzidens gesetzt werden, sondern muß in eine ursprüngliche Handlung<sup>2)</sup> im Verstand gesetzt werden. Und obgleich mein Verstand keine Handlung ohne Subjekt sich denken kann, so bin ich doch berechtigt, das Subjekt für diese ursprüngliche Handlung als ein Subjekt in der Bedeutung anzunehmen, wie das Ich, dem ich alle meine Vorstellungen zueigne und das sich erst von dieser ursprünglichen Handlung im Verstande herleitet. Aber die Objekte als solche sind genau so notwendig und stark abhängig von dieser ursprünglichen Handlung, wie das vorstellende Ich. Und ich kann mit gleichem Recht sagen: gäbe es keine Objekte, so gäbe es auch kein vorstellendes Subjekt. Beide sind nicht allein von derselben Handlung abhängig, sondern sie sind in derselben unzertrennlich<sup>3)</sup>. Dies erinnert ja sehr an die Fichte'sche Grundthese. Liljencrantz<sup>4)</sup> betrachtet es als offenbar, daß Höijer bei seiner Darstellung von Kants Ethik von Fichte beeinflusst ist, indem er bei dieser Darstellung sogar ausdrücklich sich auf den höchsten Satz der Wissenschaftslehre beruft: „Ich bin ein Ich, d. h. ich konstituiere mich selbst zu einem Ich, zu einem Wesen. Dies ist der innere Kern jeglicher Philosophie; er kann nicht weiter erklärt werden“<sup>5)</sup>. Bedeutungsvoll hinsichtlich der näheren Frage dieser Philosophie in ih-

<sup>1)</sup> Höijer: Gesammelte Werke. Bd. I S. 165.

<sup>2)</sup> Was „die ursprüngliche Handlung“ bei Höijer bedeutet, ist nicht ganz deutlich. Wahrscheinlich will er damit einen aprioristischen Akt des Selbstbewußtseins bezeichnen.

<sup>3)</sup> Höijer: A. A. S. 165.

<sup>4)</sup> Liljencrantz: A. A. S. 121 f.

<sup>5)</sup> Fichte: A. A. S. 43 f.

Vgl. auch die in der Literaturzeitung 1797 erwähnte Schrift Schellings „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“. S. 3 ff.

rem Verhältnis zur Religion und hinsichtlich des späteren Überbrückens durch Geijer von deren Einseitigkeiten in seiner neuen Persönlichkeitsauffassung ist auch die Opposition, welche Höijer gegen dieses Fichte'sche System glaubt richten zu müssen, von dem er so stark abhängig ist, und mit welchem er in der Grundbetrachtung selbst stets übereinstimmt. Höijers Hauptrüge gegen Fichte ist besonders klar formuliert in einem Vorlesungsmanuskript vom Jahre 1799: „Fichte ist Dualist — Ich und nicht Ich. — Er hat das absolute Ich, das der Differenzierung zugrunde liegt, außer acht gelassen. Das Absolute ist nicht Subjekt, auch nicht Objekt, sondern reine Handlung, welche Kausalität durch Freiheit hat.“ Schon dies zeugt von einer kommenden Entwicklung. Wurde auch Höijer nicht der Mann, der klar formulieren konnte, was die erwachende Zeit zu bedürfen meinte, um geistig leben zu können, so umschließt doch seine reiche Ideenwelt Stoffe und Gedanken, welche im hohen Grade dazu angetan sein konnten, als Ausgangspunkte für eine solche zukünftige Ausprägung zu dienen<sup>1)</sup>. Höijers interessantes und zu vielen Betrachtungen einladendes Abhängigkeitsverhältnis zu Fichte können wir für unseren Zweck ohne Berücksichtigung lassen, wo es die verwickelten Detailfragen gilt. Fichte hatte seine unmittelbaren geistigen Wurzeln im Kant'schen Denken, und auch er glaubte, daß es seine Aufgabe wäre, die Inkonssequenzen in der Anschauung des Lehrvaters durch eine verschärfte und unabweisliche neue Systematik zu überwinden, welche auf einer unbeweglichen Grundlage ruht<sup>2)</sup>. Es ist ja nicht zu verwundern, wenn zweier Wege zu einem gemeinsamen Ziel gemeinsame Berührungspunkte mit sich bringen, zu denen sie, je von ihrer Seite gesehen, vollkommen selbständig getrieben worden sind. Durch seine Analyse des Ich-Bewußtseins selbst wollte Fichte an die Wurzel und

<sup>1)</sup> Vgl. Benj. Höijer: *De systemate* 1—4. Diss. Ups. 1812. S. 19. *De reflectione*. Diss. Upsala. S. 7—11.

Aus den Manuskripten Benjamin Höijers, von Leufvén hrsg. Gefle. 1898. S. 15—181, 30—33.

<sup>2)</sup> Fichte: A. A. S. 45—48.

Fichte: *Über die Bestimmung des Menschen*. Sthlm. 1923. S. 4 ff.

Geijer: *Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit*, S. 96—97.



an die Ursache aller seelischen Funktionen kommen. Für unsere Geijer-Aufgabe ist es eigentlich von nur geringer Bedeutung, in welcher Ausdehnung diese bedeutungsvollen neuen Gedanken dem jungen Studenten in Höijerschem Gewande, oder durch Höijersche Vermittlung, oder unmittelbar durch Fichte selbst begegnet sind, dessen Schriften schon frühzeitig der Gegenstand seines eifrigen und interessierten Studiums waren. Eins ist jedenfalls sicher: seine Einstellung im eigenartigen Grundproblem der Zeit und den Ausgangspunkt für sein eigenes Denken erhielt Geijer durch Höijer<sup>1)</sup>. Seine weitere Entwicklung beweist, daß er doch selbständig mit den Voraussetzungen für die Gedankenarbeit und Kritik seines Lehrvaters beschäftigt gewesen ist. Kann man späterhin Einflüsse von Fichtes „Reden an die Deutsche Nation“ schon frühzeitig in Geijers Gedanken über Erziehung spüren, zum Beispiel, in der Preisschrift 1810<sup>2)</sup>, als diese Fichtesche Arbeit noch nicht viele Jahre alt war, so weiß man auch mit Sicherheit, daß die erste Einleitung in die Wissenschaftslehre ihm zeitig entgegengetreten ist und ihn in ihrer eigenen unvermittelten Gestalt beeinflußt und seinen Willen mit ihrer strahlenden und trotzen Grundansicht aufgestachelt hat: „Der Philosoph kann ohne vorherige Analyse komponieren, weil er schon von vornherein die Regel kennt, die seinen Gegenstand oder seine Vernunft bestimmt. Der Inhalt der Philosophie hat also keine andere Realität als die des notwendigen Denkens, vorausgesetzt, daß man sich einige Gedanken über den Grund der Erfahrung machen will. Die Intelligenz kann nur auf diese bestimmte Art und Weise als aktiv gedacht werden, so sagt die Philosophie. Diese Realität findet sie vollkommen ausreichend; denn es geht aus der Philosophie hervor, daß es überhaupt keine andere Realität gibt“<sup>3)</sup>.

Wenn Geijer sich zu Höijer bekennt, er sich seinen Jünger nennt, so ist damit nicht gesagt, er sei mit dem Höijer'schen Idealismus ganz einverstanden. Höijer steht, wenigstens in seinen Jugendjahren Fichte viel näher als Geijer diesem

<sup>1)</sup> Vgl. Blanck: Die Goethische Dichtung Geijers. S. 81—84.

<sup>2)</sup> Geijer: Gesammelte Werke: B.d. II S. 31.

<sup>3)</sup> Einleitung zur Wissenschaftslehre. S. 47 f.

Meister steht. Geijer war dazu immer innerlich zu viel Realist. Er war, wie schon gesagt, ein wahrer Liebhaber der Natur, auf die Natur eingestellt und hat zu stark das Gegenseitigkeitsprinzip in seiner Erkenntnislehre hervorgehoben, um sich mit Höijer ganz zum Idealismus Fichte's zu bekennen. Fichte, viel spekulativer Geist, war ein Verächter der Natur. Er meinte, er hätte die Natur überwunden. Diese ganz verschiedene persönliche Einstellung erklärt uns, wie Geijer, wenn er auch dem Fichte vieles entnommen hat, dessen Idealismus immer dualistisch gesehen und gerade auf diesen dualistischen Aspekt den schwersten Nachdruck gelegt hat.

Bei Erwähnung von Höijers und Geijers gemeinsamer Abhängigkeit von Fichte, erscheint es geeignet, eine Andeutung über deren gemeinsame Stellung zu den deutschen Denkern zu machen, besonders wo es gilt, was mit den rein philosophischen Grundstandpunkten zusammenhängt: deren historisch-ästhetische Auffassung. Da die unter diese Rubrik fallenden Fragen in Geijers erster, bedeutenderer Schrift zur Betrachtung kommen, nämlich in der Preisschrift über die Einbildungskraft 1810, die der eigentliche Gegenstand dieser Untersuchung ist, mag — bevor wir zu einer Analyse darüber übergehen — darauf hingewiesen werden, wie Geijer gerade durch Höijer zu der ästhetischen Grundauffassung gekommen ist, die — da sie ihre Ausgangspunkte bei Kant hat — von Schiller, und auch in modifizierter Form von den Neuromantikern Schlegel und Schelling, und für sich von Herder, formuliert worden ist. Da in Bezug auf Geijer der Schillersche Einfluß am stärksten nachweisbar ist, scheint mir dieses eine größere Aufmerksamkeit erheischen zu müssen, als bisher diesem Abhängigkeitsverhältnis gezollt ist <sup>1)</sup>. Nach unserem Referat über die Gedanken in Geijers eigener Arbeit wird daher zu Vergleichszwecken eine gründlichere Analyse der Schillerschen Gedanken in dieser Sache hinzugefügt. Vorher muß, wie gesagt, darauf hingewiesen werden, wie auch in dieser Beziehung Höijer der große Vorgänger gewesen zu sein scheint. Die Wege, welche er hier — teils auch von

<sup>1)</sup> Vgl. Blanck: A. A. S. 155 ff.  
Molin: A. A. S. 63—98.

selbständigen Ausgangspunkten — gebahnt hat, konnten von nachfolgenden Ideenhistorikern gegangen werden. In den von Kant entnommenen Gedanken repräsentiert er eine ganz neue Auffassung dieser Fragen und entwickelt sie in Aufsätzen und Vorlesungen. Die vornehmsten Schriften auf diesem Gebiete sind: „Über die schöne Literatur und Redegewandtheit der Alten und Neuen im Vergleich zu einander“, „Über die schöne Kunst bei den Neueren“ und „Versuche, den Ursprung der schönen Kunst und deren erste Arten zu erklären“. Wir können daran anknüpfen, was oben über Fichtes und Höijers gemeinsames Streben, gewisse Unregelmäßigkeiten in Kants Gedankengängen zu überwinden, gesagt worden ist. Die Aufgabe ist auch hier dieselbe. Den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand will dies neue, ästhetische Denken durch eine vertiefte Analyse überwunden sehen. Dies war Schillers Versuch<sup>1)</sup>. Dies schwebte auch, wie der Name selber andeutet, der romantischen Identitätsphilosophie vor. In gleichem Maße, wie Höijer zu diesen Fragen hingezogen wurde, in gleichem Maße wird auch seine Jüngerstellung zum Beispiel zu Schelling bemerkbar, ja auch seine Abhängigkeit von W. Schlegel und den übrigen Vollblutromantikern<sup>2)</sup>. Liljecrantz meint Höijers ästhetischen Entwicklungsgang in drei Perioden einteilen zu können<sup>3)</sup>. Die erste, vorkantische, bestimmt durch sein Verhältnis zu den vermittelnden Lehrern von Upsala, Neikter und Boethius, sowie die englische, empirisch-psychologische Spezialforschung enthält für unsere Anschauung von seiner Lehrvaterschaft zu Geijer natürlich nichts von Interesse. Die nächste ist die Kantsche und wird von einer kritisch-subjektivistischen Totalauffassung der Bedingungen und Aufgabe der Kunst charakterisiert. Die letzte wird die definitive Ausformung seiner ästhetischen Philosophie und wird vom objektiven Idealismus<sup>4)</sup> so bestimmt, wie derselbe in systematischer

<sup>1)</sup> Schillers Sämmtl. Werke von Paul Merker hrsg. Leipzlg. Bd. III S. 166 ff.

<sup>2)</sup> Böök: A. A. S. 87 ff.

<sup>3)</sup> Liljecrantz: A. A. S. 342.

<sup>4)</sup> Geijer ist noch Idealist, strebt aber nach einem festen Punkte in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Allmählich kommt er näher und näher der realistischen Position, die die Erkenntnis als ein wirkliches Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen greifendem Subjekt und gegriffenem Objekt sieht.

Beziehung von Schelling ausgestaltet und von Wilhelm Schlegel ausgenutzt worden ist, um die Probleme vom Ursprung der Kunst, so wie der historischen Entwicklung derselben, zu beleuchten. Derselbe Forscher gibt auch eine klare Darstellung der Wege zu diesem einheitlichen, den Kantischen Dualismus überbrückenden Ziele, die Höijer nach Fichte in Schellings Gesellschaft führten<sup>1)</sup>. Die genetische Entwicklung des Wesens des Bewußtseins mußte zu einem ersten Punkt kommen, von welchem man an keinen äußeren Impuls zu appellieren braucht. Da nun das Bewußtsein selbst überhaupt zu nichts anderem, als zum Handeln da ist, ist es die Grundfunktion des Bewußtseins, sich selbst diesen Impuls zu geben. Wenn es handelt, ist ihm jedoch mit Notwendigkeit seine Grenze gesetzt. Also ist das Bewußtsein, das sich selbst seine Schranke setzt, der Impuls. Hierdurch werden die Fragen von Sinnlichkeit und Vernunft, Freiheit und Notwendigkeit im Kunstwerk leicht gelöst, und der Begriff des Schönen gewinnt eine gewisse platonische<sup>2)</sup> und logische Einfachheit, die es für ein spekulatives System geeignet machen. Fichtes Betonen von der Bedeutung der Anschauung in der Philosophie über scholastische Verkünstelung, Rousseaus<sup>3)</sup> neue Auffassung vom persönlichen Wert, die Gedanken der siegenden Philosophie über die Seele und das Ich als das Primäre und Schaffende in allen Wirklichkeitssachen, die großartige literarische Blütezeit durch Goethe und Schiller, Herder und die Neuromantiker, all dies trägt dazu bei, diesen künstlerischen Begriff der Anschaulichkeit zur Aktualität zu bringen, die Gedanken auf die ästhetischen Probleme zu konzentrieren, und neue, für die Zukunft so bedeutende Begriffe in die philosophische Forschung, wie den Organismus und die

<sup>1)</sup> Liljercrantz: A. A. S. 347 ff.

<sup>2)</sup> Platon: Phaidros. S. 5.  
Platon: Symposion. S. 43 ff.

<sup>3)</sup> Jean Jacques Rousseau: Zwei Abhandlungen von der Kultur und Moral. S. 10.

Emile, Stockholm 1912. Bd. I S. 9 f.

Die Fichte-ähnliche Anschauung, die Geijer hier anscheinend vertritt, ist doch gar keine feste, durchgedachte. Sie ist vielmehr als eine einfache Gedankenimitation zu betrachten, die für die philosophische Entwicklung Geijers keine große Bedeutung hat. Die übrigen damaligen Abhandlungen zeigen ja immer wieder, anstatt einer rein idealistischen Position, ernste Versuche eine solche zu überwinden.

Mythologie, einzuführen. In dieser Strömung steht Höijer da wie ein Verfechter für ein stark romantisch gefärbtes, naturphilosophisches Denken, wenn auch er schon über das Gegenwärtige hinaus und vorwärtst weist <sup>1)</sup>).

Diese kurzen Andeutungen über das geistige Milieu an der Universität, scheinen mir einen genügenden Hintergrund für die Zeichnung von Geljers eigenem Hervortreten zu geben.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Höijer: *Quid artibus elegantioribus mores debeant*. Diss. Upsala 1789. S. 11, 23.

Die spätere Entwicklung Höijers ist von Schelling beeinflusst. Der Standpunkt, den er in seinen lateinischen Dissertationen 1811—1812 einnimmt, ist doch oft unrichtig als rein schellingianisch bezeichnet worden. Wahrscheinlicher ist, daß Höijer Schelling durch Hegelsche Gedankenkomplexen zu kritisieren sucht. Jedenfalls hat auch er den reinen Idealismus seiner Jugendschriften als reifer Mann verlassen.

## V. Die erste Verfasserschaft

Des jungen Geijers erster Wettbewerb an der Schwedischen Akademie ist allzu bekannt, um ihn hier irgendwie berühren zu müssen <sup>1)</sup>. Die Gedächtnisrede über Sten Sture den Älteren von 1803 bezeichnet jedenfalls den Beginn seiner literarischen Laufbahn mit allen verheißenden Möglichkeiten, die sich unter solchen Umständen für den Günstling einer Akademie immer eröffneten. Als Motto für diese seine Schrift wählte er die Worte des Horatius: *Non civium ardor prava jubentium — Non vultus instantis Tyranni — Mente quatit solida* <sup>2)</sup>. Der Stil ist der alte akademische, wenn es sich um solche Rednerproben handelt. Vergleicht man den Inhalt mit den Schriften der späteren Jugendjahre, in denen Geijers Anschauung sich selbständig geltend macht, und in denen seine Abhängigkeit von seinen geschichtsphilosophischen Lehrmeistern zugleich greifbarer Ausdruck erhält, so ist diese Schrift für uns weniger bedeutungsvoll, soweit es das Verständnis für den Entwicklungsgang Geijers betrifft. Böök sagt: „Auch in der Gedächtnisrede über Sture ist es schwer, Züge persönlichen Temperaments zu entdecken“ <sup>3)</sup>. Einen kleinen Einblick in den Charakter der Schrift wollen wir doch durch einen Überblick über seine ideenhistorischen Ausgangspunkte zu gewinnen suchen. Die tieferen Stadien in der menschlichen Kultur zeigen keine Beispiele der Verwirklichung menschlichen Geistes und der edelsten Gefühle des Herzens. Die Geschichte zeigt, wie erst allmählich das Licht durch die Dunkelheit dringt, die Rohheit der Sitten und Anschauungen dämpfend. Die Vorsehung beruft mächtige Geister, um dieses rettende Werk in düsteren Zeiten weiterzuführen. Solchen Rettern sollte die Menschheit als Erinnerung

---

<sup>1)</sup> Innerhalb zweier Semester verfaßte der junge Mann heimlich diese Schrift im Vaterhaus mit einem Schullehrbuch der Geschichte Schwedens als einzige, sicher ganz „trockene“ Quelle. Der große Preis kam als eine vollkommene Überraschung für Eltern und Geschwister und machte den Verfasser plötzlich zu einem berühmten Mann.

<sup>2)</sup> Gesammelte Werke. Bd. VII S. 13.

Vgl. „Minnen“. S. 148 ff.

<sup>3)</sup> Böök: A. A. S. 41.

und Dank einen Altar erbauen. Geijer sieht in Sten Sture einen solchen Retter. Es wird eine kurze Darstellung der verzweifelten Situation vor seinem Auftreten gegeben, die mit folgender zeittypischen Redeprobe schließt: „In diesen entsetzlichen Zeiten, in denen das Schicksal sein reiches Maß an Plagen über ein beklagenswertes Volk ausgeschüttet zu haben scheint, in denen das Gemüt erschüttert, unter schaurigen Dingen in die Irre geht und das Herz von immer neuen Sorgen beschwert wird, weilt das Auge des Menschenfreundes mit freudigem Vertrauen auf einer tröstlichen Erscheinung. Es ist Dein lichtiges Bild, o Sten Sture, das sich vom Grunde dieses dunklen Bildes abhebt, ein edler Jüngling, Schwedens Hoffnung, bald seine Stütze und seine Ehre, der in den Kampf zieht, sein Vaterland vom fremden Joch zu befreien“<sup>1)</sup> Nach dem edlen und unglücklichen König Karl Knutson sollte nun Sten Sture die Stütze seines Landes werden. Hier beginnt dann die historische Schilderung, und danach werden in prachtvoller Sprache die Geschehnisse dargelegt. Hier und da münden die Darstellungen in eine rethorische Frage oder einen pathetischen Ausruf. Es fehlt auch nicht der Versuch zu einer Geschichtsdeutung, die von bestimmten spekulativen Ideen ausgeht. Man erkennt den Versuch, im wirklichen Entwicklungsverlauf die Selbstverwirklichung der Idee wiederzufinden und merkt sowohl in der Einleitung wie in der Ausführung der Ideen durch den Gang der Darstellung Spuren der Rousseauschen Betrachtungsweise über die Kulturentwicklung und des Geschichtsschemas Fichtes. Ja auch der Hegelsche Einfluß ist zu erkennen, der auch späterhin hier und da im Geijerschen Denken hervorschimmert<sup>2)</sup>. In formeller Hinsicht steht diese Erstlingsschrift, wie gesagt, auf dem üblichen Niveau des klassisch-französischen Geschmacks und man kann einem der Biographen Geijers Recht geben in seiner Beurteilung, daß die Art dieser Verfasserschaft eigentlich im Gegensatz zur ganzen Natur Geijers stand<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. VII S. 6.

<sup>2)</sup> Landquist: A. A. S. 36.

Blanck: A. A. S. 39 ff.

Rousseau: A. A. S. 6—8.

Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. S. 10—16.

<sup>3)</sup> Hellstenius: A. A. S. X.

Wie der gereifte Mann selbst später auf die erste größere literarische Arbeit seiner Jugendjahre zurücksah, bezeugt in humoristischer Weise ein Brief an Adlerbeth von 1821. Es handelt sich um Agardhs Gedächtnisrede über Linné, welches Geistesprodukt Geijer ziemlich kritisch erwähnt, um dann ganz allgemein über diese Proben der Beredsamkeit hinzuzufügen: „Wann sollen diese Kindereien aufhören? Es kommt mir vor, als lege man eine Kindertrompete in die Hand Famas. Ich habe auch eine Gedächtnisrede geschrieben, und Gott mag mir diese Sünde verzeihen“ <sup>1)</sup>. Wir können damit seine Erstlingsarbeit mit gutem Gewissen verlassen und ebenso die beiden zunächst darauf folgenden Werke: die Gradualabhandlung „De ingenio politico medii aevi“ (1806) und sein Dozentspecimen (1808) „De stilo historico apud Romanos“ und gehen damit zu der epochemachenden Schrift des Jahres 1810 über. Dieses Jahr bedeutet für den jungen Geijer einen Wendepunkt <sup>2)</sup>. Seine Anschauung von der Welt, wie von den Aufgaben des Lebens und seine eigene persönliche Stellung dazu gewinnen nun feste und deutliche Konturen, während er vorher noch hier und da suchte. Er glaubte vor der Englandreise 1809 auf einem gefährlichen Weg zu sein. Er fürchtete ein Schwärmer zu werden, dessen Blick nur auf ein halb unwirkliches Ziel in einer gedachten idealistischen Welt gerichtet sei. Als die größte Gefahr empfand er die Versuchung, die praktische, wechselnde, vielfältige Wirklichkeit zu negieren. Die Englandreise lehrte ihn sehr einfach, sich auf eigene Füße zu stellen. Er kam einmal gründlich fort von seinen Büchern und seiner Stubengelehrsamkeit und empfand mitten im bewegten Volksleben Londons einen erfreulichen Kontakt mit dem Praktischen (ein für Poeten und Denker höchst gewöhnliches Reiseerlebnis). Als er im folgenden Jahr heimkehrt, ist er sicherer und stärker als vorher. Das Suchen der Jugendjahre hat einer männlichen Klarheit und Sicherheit

---

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. VIII S. 613.

<sup>2)</sup> Landquist: A. A. S. 86.

Molin: A. A. S. 59, 62.

Blanck: Geijer in England. S. 143.

Kåre Skredsvik: Die Reise Geijers nach England 1809—1810. in M. S. S. 21.



Platz gemacht <sup>1)</sup>. Auch die zukünftige Entwicklung Geijers zeigt, daß die Arbeit dieses Jahres tatsächlich die Richtlinien für die Denkweise, von der er nicht wieder abwich, bereits enthielt. Der Entwicklungslinie Geijers durch Vergleiche zwischen dem reifenden Jüngling und dem gereiften Manne bis zu seiner Preisschrift zu folgen, bedeutet nichts anderes, als den Schlüssel für Geijers sämtliche danach kommenden Arbeiten im Dienste des Gedankens zu besitzen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Die Gedichte in „Iduna“ 1811, 1812. Vgl. Gesammelte Werke Bd. I S. 205—239

## VI. Die Preisschrift über die Einbildungskraft vom Jahre 1810

1810 antwortete Geijer auf die Preisfrage der schwedischen Akademie: „Welche Vorteile lassen sich bei der moralischen Erziehung der Menschen aus ihrer Einbildungskraft ziehen?“<sup>1)</sup>).

Hier bietet sich nun Gelegenheit für ihn, zu den großen Fragen der Zeit Stellung zu nehmen: Empirie und Nützlichkeitsphilosophie oder spekulative Vernunftserkenntnis und reiner Idealismus. Der Verfasser mußte in seiner Antwort auch auf das rechte Verhältnis zwischen der alten herrschenden Schule in Literatur und Metaphysik (der Aufklärung), dem klassisch-französischen Geschmack (Neologie) und der anbrechenden neuen (der Romantik) eingehen. Geijer läßt auch auf nicht mißzuverstehende Weise seinen eigenen Standpunkt in diesen geistigen Fehden seiner Zeit durchblicken. Er läßt uns erkennen, von welchen führenden Geistern er die hauptsächlichsten Impulse empfing, und welchen von ihnen er am meisten zu danken hat. Wir haben auch die Möglichkeit festzustellen, wieviel er von den herrschenden Auffassungen mit seinem eigenen geistigen Wesen assimiliert und was ihn davon unberührt ließ<sup>2)</sup>. Fruchtbar ist in dieser Hinsicht der Vergleich mit Schillers ästhetischen Abhandlungen<sup>3)</sup>. Der Verfasser der Antwort auf die Preisfrage will eine Untersuchung geben, die durch Klarheit der Begriffe und Reinheit der Sprache zur Wahr-

---

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. II S. 1—47.

<sup>2)</sup> Mehrere Forscher, wie Borelius, Molin und Blanck meinen, daß Geijer sich in der Definition der Einbildung unmittelbar an die Darstellungen Kants in der transzendentalen Logik anschließe. — Blanck: Die goethische Dichtung Geijers. S. 122. Molin: A. A. S. 79. Borelius: A. A. nicht direkt, sondern in den Andeutungen von Schillers Einfluß auf Geijer. S. 103.

Ihre Meinung ist doch nicht richtig. Bessere Distinktionen macht Landquist: A. A. S. 92, 93. Die Einbildung ist für Kant die Fähigkeit der Anschauung und der Zusammensetzung der angeschauten Mehrheit. Die Urteilskraft dagegen fordert ein Zusammenwirken der Einbildungskraft und des Verstandes. Geijer aber identifiziert die Urteilskraft mit der Einbildung. Vgl. Kritik der Urteilskraft. § 35 und Geijer: Gesammelte Werke. Bd. II S. 2.

<sup>3)</sup> Schillers Sämmtl. Werke. Bd. III S. 166—376.

heit führen soll. Denn die Wahrheit ist ihm göttlich. Daher ist er unbekümmert um die Gunst oder Missgunst der Menschen. Die Einbildungskraft ist für ihn die wunderbarste und umfassendste aller menschlichen Fähigkeiten, in der sowohl die Wahrheit wie die Schönheit enthalten ist. Er will nicht eine streng wissenschaftliche und rein philosophische Abhandlung über sein Thema geben, sondern nur die Wahrheit erfassen und deuten, „so, wie sie sich für das unbefangene Auge in der Natur, im frischen wechselnden Zustand des Lebens erkennen läßt, oder wie man sie aus der Geschichte der Jahrhunderte vernimmt“<sup>1)</sup>).

Nach dieser Einleitung über die Art und über den Zweck seiner Darstellung geht der Verfasser auf das eigentliche Thema über und gibt zunächst eine nähere Definition seines Hauptbegriffs. Die Einbildungskraft ist sowohl mit der geistigen wie mit der sinnlichen Natur des Menschen nahe verwandt. Die von Geijer gegebene Definition ist doch eigentlich gar keine. Wir vermissen einen festen Bedeutungsinhalt. Suchen wir aus den langen Erörterungen Geijers wirklich zu finden, was er eigentlich mit der Einbildungskraft gemeint hat. Die Antwort lautet:

Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das teils etwas Vernünftiges, teils etwas Sinnliches in sich hat.

Mit diesem sinnlichen, vernünftigen Vermögen bearbeitet der Mensch das von der Außenwelt gegebene, von den Sinnen empfundene Material, das er damit in neuem Lichte anschaut, und in seinem Inneren als etwas der Welt des Geistigen und Göttlichen zugleich Angehöriges auffaßt. Diese Bearbeitung ist mehr als eine Zusammensetzung seiner Gedankenobjekte. Der Mensch greift mit dieser Kraft das Geistige und Göttliche, das weder die Sinne noch die Vernunft in ihren Objekten erblickt. Zu dieser neuen Anschauung hat der Mensch glücklicherweise ein ganz besonderes Organ zur Verfügung, das die Lücken seiner sinnlichen und vernünftigen Erkenntnis ausfüllt und unmittelbar

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 2.

das Unendliche und Absolute, das am Grunde der Dinge liegt, zu greifen imstande ist. Dieses Vermögen ist durch die Natur des Menschen innerlich am engsten mit dem sinnlichen Erkenntnisvermögens und der Vernunft verbunden und als eine höhere Verbindung beider zu verstehen. Diese Einbildungskraft wird einigermaßen von Geijer als eine ganz besondere Begnadigung Gottes betrachtet. Wenn er diese Begnadigung in seiner Jugendzeit als mit der menschlichen Natur stark verwachsen betrachtet hat, so hat er nachher diese Begnadigung inniger mit der Offenbarung und einer ganz besonderen Gnade Gottes verknüpft gesehen, also mehr religiös gedeutet. In seinen Auseinandersetzungen ist die Vorstellung der Einbildungskraft immer ein bißchen schwebend geblieben, und man findet in seiner Schrift eigentlich keine bestimmte Definition derselben.

Von dieser Fähigkeit als der eigentlichen, einheitlichen und grundlegenden derivieren nun alle die übrigen durch die Entwicklung. Die Kunst zergliedert den von Natur ganzen und einheitlichen Menschen. Bei dieser Teilung der seelischen Fähigkeiten — das Urteilsvermögen wird dem Verstand zugeteilt, die Fähigkeit der Vernunft liegt in den übersinnlichen Begriffen, der Wille hat das moralische Ideal usw. — kann die ursprüngliche Gabe nicht in einer dieser besonderen Fähigkeiten, sondern nur in allen gemeinsam wiedergefunden werden<sup>1)</sup>. Vorzugsweise aber pflegt sie sich in der poetischen Fähigkeit des Menschen zu offenbaren. Die Geschichte der Einbildungskraft ist daher für Geijer beinahe identisch mit der Geschichte der Poesie<sup>2)</sup>.

Geijer vertellt diese Geschichte der Einbildungskraft in drei Perioden: erstens die der antiken, klassischen Zeit; zweitens die des Mittelalters; drittens die der Neuzeit, welche in seine eigene Lebenszeit übergeht.

In der ersten Periode tritt die Einbildungskraft hervor in

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 3.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. S. 4.

der frischen Natürlichkeit und unschuldsvollen Sinnlichkeit der Kunstwerke des klassischen Altertums.

In der zweiten Periode ist ihre Offenbarung geistlicher, enger mit der Religion verknüpft. Das Göttliche, das sie schaut, wird mehr übernatürlich als natürlich gesehen.

In der dritten Periode wird sie erst von der all zu praktischen Vernunft unterdrückt, bis die wirkliche gesunde Vernunft ihr wieder Recht gibt und die genialen Denker Verstand und Einbildungskraft in ein wunderbares intuitives Anschauen vereinigen.

In der ersten Periode sind aus der Poesie erst Naturlehre, Geschichtswissenschaft, Philosophie und Kunst hervorgegangen. Die Naturauffassung der Alten begann mit dem Unerklärlichen, das von der Einbildungskraft in den verschiedensten Gestalten personifiziert wurde. Die Philosophie erschien zuerst in der Form des Gedichtes, ebenso wie die Geschichte mit Mythe und Sage beginnt. Hierauf beruht die einzigartige Stellung des Dichters, als die einer heiligen Person, ein lebendiger Einheitspunkt für alles was später zerstückelt sein würde. Er „war zu gleicher Zeit Priester, Prophet, Philosoph und Deuter aller geschichtlichen Tradition“ <sup>1)</sup>. Auf gleiche Weise ist die Sprache in ihrer ersten wortknappen Form, in der der Handelnde nicht von der Handlung und diese nicht von den Umständen, unter welchen sie geschieht, gelöst wird, ein tiefer Ausdruck der Einbildungskraft. Die zarte und unmittelbar frische Phantasie der klassischen Sprache, die prachtvolle Sinnlichkeit der klassischen Literatur — Geijer glaubt noch an einen Homer — gepaart mit der reinsten Klarheit und dem schönsten Maß, die absichtslose Weisheit der Bildung in der Anlage selbst, verbunden mit reichster Fülle der Anschauung, geben ganz diese antike Bildung, in der selbst die Freiheit nur erst Natur ist, in der sich alle Fähigkeiten noch als ein undifferenziertes Ganzes vor aller Spaltung äußern <sup>2)</sup>.

Wir finden in dieser Darstellung Geijers deutlich das erste Stadium in der großen Geschichtskonstruktion der Zeit wieder und werden noch weiter unten bei verschiedenen Ab-

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. S. 5.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 5—7.

hängigkeitsverhältnissen in dieser Beziehung verweilen<sup>1)</sup>. Das zweite Stadium, das dem ersten antithetisch gegenübergestellt wird, ist die Auflösung der antiken Welt in Zersplitterung und Chaos. Die frische Natürlichkeit und unschuldvolle Sinnlichkeit verseuchte. Die Einbildungskraft konnte daher das göttliche Bild darin nicht mehr erblicken. In dieser neuen zersplitterten Zeit mußte sich das handelnde unzerstörbare Prinzip der Menschheit selbst auf eine reine und selbständige Weise offenbaren. Dieses Prinzip, das sich nun offenbart, und verklärt aus der Materie einer sichtbaren Welt hervorgeht, ist für Geijer der reine unendliche Geist<sup>2)</sup>.

Wie wird nun, so fragt er sich, diese Offenbarung in einer chaotischen Welt von dieser neuen Menschheit, die über die Ruinen der Alten hereinströmt, ohne Bildung in ihrer natürlichen Kraftfülle und Rohheit, ohne Gemeinschaftsideen, dem Maßstab aller Kultur und mit im übrigen wenig entwickelten seelischen Fähigkeiten aufgenommen? Das geistige Prinzip muß in einer solchen Welt als die höchste Autorität auf Erden hervortreten. Repräsentant dieser wunderbaren Autorität wurde die Kirche. Gehorsam war daher die Grundlage in den Beziehungen dieser Menschen zu der neuen Offenbarung. Aber in diesem Gehorsam, der nicht irgendwie erniedrigend, sondern voll von Enthusiasmus war, und dessen Kraft sich in den Kreuzzügen zeigte, diesem Versuch, auf äußerem Wege das ewige Leben zu gewinnen, „des barbarischen Geschlechts

<sup>1)</sup> Vgl. Schiller: A. A. S. 170—173.

Hegel: A. A. S. 14—17.

Fichte konstruiert ja auch so die geschichtlichen Perioden: „Unschuld“, „Sünde“ und „Vernunft Herrschaft“. Vgl. Fichte: A. A. S. 126—161.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. S. 7.

Dieser Ausdruck ist noch ein Beispiel der flüssigen Terminologie Geijers. Seine Neigung zum reinen Idealismus tritt deutlich hervor. Doch ist seine Meinung gar nicht so aufzufassen, als wäre das Dasein nur eine Manifestation eines Geistes. Schon von diesem früheren Standpunkt aus meint er, die Welt sei von verschiedenen, persönlichen Wesen aufgebaut, von welchen Gott das höchste Wesen ist. Hier wie auf mehreren anderen Stellen müssen wir diese starken idealistischen Wendungen mehr als gelegentliche, poetische Ausschweifungen als wie zuverlässige philosophische Formulierungen auffassen.

blutige Versöhnung<sup>1)</sup>), wird auch die Liebe geoffenbart, die Sehnsucht des Menschen nach dem verlorenen besseren Teil seines Seins, nach dem Genuss seines gesamten Wesens. So erklärt in dieser mittelalterlichen Kultur die himmlische Liebe die irdische. Schönheit und Liebe repräsentieren nun zugleich einen Teil des Göttlichen und werden mit der Religion zu neuen Einheitsbildungen zusammengeschmolzen, aus denen eine neue Poesie hervorgeht, und in denen die Einbildungskraft neue Ausdrucksmittel finden kann. Das Göttliche durchleuchtet nun nicht mehr die Natur — wie es vor der neuen Auffassung war<sup>2)</sup>). Zu einer toten Natur, die an ewige Gesetze gebunden ist, kommt das Geistige vielmehr als eine willkürlich durchbrechende, übernatürliche Kraft. Dieses Wunderbare nimmt nun die Einbildungskraft in ihrer zeugenden, schaffenden Wirksamkeit als in und über der gewöhnlichen Natur erscheinend wahr. Den Gestalten, die sie für dieses übernatürliche Wunderbare schafft, muß daher mit Notwendigkeit etwas Phantastisches und seltsam U n g e h e u e r l i c h e s anhaften<sup>3)</sup>). So bietet sich wieder eine Mythologie für die Poesie. Geijer schildert die mittelalterliche Märchenstimmung mit allen wesentlichen Einzelheiten. Aber nicht nur die Poesie, sondern das ganze Leben wird aus diesem Wunderbaren gestaltet. Die Poesie, die ihre alte einheitliche und harmonische Anschauung vom Dasein festhält, fühlt sich aber mit diesem Wunderbaren nicht zufriedengestellt, das die Einbildung befriedigt, aber den Verstand abstößt, sondern betrachtet mit stiller Ironie dieses phantastische abenteuerliche Leben und seine eigenen Schöpfungen, während doch gleichzeitig die Liebe zum Himmlischen und Ewigen sie an einer niedrigen Belustigung über das Sinnlose darin hindert. Darum verschmilzt hier Tragisches und Komisches, Phantasie Reich tum und ironische Betrachtung zu einer Gesamtheit, „in der in barbarischen Formen ein wahrer und poetischer Geist lebt, zu einem Bild, das man am besten als eine bezaubernde Groteske bezeichnen könnte“<sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. S. 8.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 8.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 9.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. S. 12.

Eine neue Epoche wird dadurch eingeleitet, daß die selbständig gebliebene Vernunft sich dem Menschen offenbart, ihn befreit und auffordert, selbst in seiner eigenen Welt zu herrschen <sup>1)</sup>. Äußere hemmende Autoritäten fallen. In epochemachenden Geschehnissen: Erfindungen und Entdeckungen, der gestürzten Hierarchie und anderem zeigt sich der Sieg des freien Geistes. Dieser neugeborene Enthusiasmus verzehrte sich selbst im dreißigjährigen Kriege <sup>2)</sup>. Das Persönliche, dessen Beziehungen das gesamte mittelalterliche Gesellschaftssystem getragen hatte verlor seine Gewalt zum Allgemeinen. Die Entwicklung lehrt, ebenso wie die Fähigkeit des Verstandes, das Vielfältige zusammenzufassen, und das Persönliche mit dem Allgemeinen auszugleichen. So ist das gesamte folgende Staatssystem die deutlichste Erklärung zur Gewalt des Begriffs. Auch die Poesie unterwarf sich nun diesem Begriff. Obwohl der Verstand sich niemals um die Theorie der Poesie gekümmert hatte, forderte nun die Poesie ihre Regel von ihm. Eine Hilfe für die Erfüllung dieser Forderung war die beginnende Renaissance mit ihrer Wiederbelebung der klassischen poetischen Regeln, die sich oft als strenge Herrscher über die Poesie erwiesen. Das Reich der Poesie wurde mehr und mehr eingeengt. Die Naturforschung trieb die Romantik zur Flucht. Religion und Sprache wurden Gebiete des untersuchenden Verstandes. Vergebens suchte die Poesie ihre alten Grenzen aufzugeben und sich der neuen Welt anzupassen. „ Sie suchte eine Welt für die Einbildungskraft. Sie suchte im Umkreis der gesamten Schöpfung ihr verlorenes Reich <sup>3)</sup>. Es ist eine allgemein verbreitete Ansicht, dass die Einbildungskraft und die Poesie nur den Kindheitsstadien des Menschengeschlechts angehöre, um bei fortgeschrittener Entwicklung anderen Fähigkeiten Platz zu machen. Geijer sieht jedoch in dieser Gabe eine Veranlagung für die höhere Wirklichkeit, die nie ver-

<sup>1)</sup> Geijers Epochenenteilung ist nicht ganz und gar nach Fichte und Hegel reproduziert. Das Mittelalter ist ihm nicht „Sünde“ oder „Antithese“, sondern auch etwas Positives und Gutes. Vgl. „Feudalismus und Republikanismus“. A. A. S. 304—309. Vgl. auch Landquist: A. A. S. 105—107 und Blanck: A. A. S. 72, 71.

<sup>2)</sup> Diese Erörterungen zeigen, wie fest Geijer noch in den unwahren Geschichtskonstruktionen der damaligen Zeit gebunden war.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 14.



schwinden wird, eine Fähigkeit, die sogar die höchste Religion nicht verschmäh't, eine Fähigkeit von zentraler Stellung im menschlichen Seelenleben, als eins mit dem Geist, auch in seiner höchsten und tiefsten Bedeutung<sup>1)</sup>. Daher enthält das Schicksal dieser Fähigkeit in der Geschichte gerade den Versuch des Verstandes, sie nach seinen Gesetzen zu formen und ihr Grenzen zu ziehen, was gerade deshalb so schwer ist, weil diese Veranlagung ein Ausdruck des Höchsten in der Menschennatur ist. Sie will heilen und wiederherstellen, was der Begriff notwendigerweise zunächst zerstückeln muß.<sup>2)</sup> Dieser strebt im Tiefsten jedoch auch zur Einheit mit sich selbst, also zur gleichen Höhe, wie die poetische Veranlagung. So wird eine kommende Philosophie der Kunst die Poesie der Gewalt eines fremden Begriffs entreissen, von den Regeln der Kunst das Zufällige absondern, Vorurteile und widersprechende Forderungen entfernen. Wird dadurch ein allgemeiner Geschmack ausgebildet? Denn der Geschmack ist ja die Fähigkeit der richtigen Anwendung der Begriffsgesetze. Diese Frage beleuchtet die Einbildungskraft von einem neuen Gesichtspunkte aus. Die Stärke der entschwundenen Epoche lag gerade im Begriff. Die gegenwärtige Zeit zeichnet sich durch das Praktische aus. Die Erfahrung selbst wird zur Regel und alle Wissenschaften entkleiden sich ihrer Reinheit und werden empirisch. „Wie wird nun dieser Übergang vom Allgemeinen zum Einzelnen möglich? Was verbindet die Theorie mit der Praxis? Das kann nicht wieder die Theorie sein. Das muß notwendigerweise durch eine Fähigkeit geschehen, die, weil sie gleichzeitig Allgemeines und Einzelnes umfaßt, von dem einen zum andern übergehen kann, eine Fähigkeit, die mit einem Wort die Regel versinnlicht. Und diese Fähigkeit ist keine andere als die Einbildungskraft“<sup>3)</sup>. Aber gerade der Versuch die Regel versinnlichen zu wollen, enthält ja einen vollkommenen Widerspruch, weshalb die Konsequenz daraus war, die Einbil-

<sup>1)</sup> Vgl. die spätere intuitionistische Auffassung vom Sinn in „Thorild“ und den anderen religionsphil. Schriften. A. A. Bd. II S. 148, 195, 225.

<sup>2)</sup> A. A. Bd. II S. 15, 16.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 17.

dungskraft so entbehrlich wie möglich zu machen. Die Philosophie wurde in der Aufklärungszeit eine Beschreibung der Erfahrung: alles wurde Philosophie und die Philosophie wurde nichts. Die wirklich gesunde Vernunft opponierte jedoch dagegen. Ahnungen und Gefühle zeugen von einer Verbindung mit etwas Höherem als dem Gegebenen, das auf populäre Weise erfaßt werden kann: der unsterbliche Geist konnte seine höchste Regel der vergänglichen Erfahrung nicht entnehmen, die erst entsteht durch die Handlung, welche dann später ihrerseits wieder von der Erfahrung normiert wird. Dieser Zirkel bleibt unverstanden von der gesunden natürlichen Vernunft, und die Kunst des Lebens muß noch immer eine freie Kunst sein, deren in größter Allgemeinheit gegebenen Regeln stets durch das Urteil des Handelnden selbst zur Anwendung kommen müssen, das Urteil, das gerade durch seine vollkommene Abhängigkeit von der Einbildungskraft für die Anwendung auf den einzelnen Fall geeignet ist. Die Urteilsfähigkeit stimmt mit der Einbildungskraft überein — sie kann nicht gelehrt oder auf irgend eine Weise gewonnen werden, wenn sie vollkommen fehlt. Die, welche sich dieser wichtigen Anwendung am besten bedienen können, sind daher die Genies<sup>1)</sup>, die eine Urteilsfähigkeit von solcher Sicherheit und von solchem Reichtum besitzen, daß sie sich nicht mühselig von der Regel zur praktischen Anwendung durchfinden müssen, sondern beides in einer wunderbaren intuitiven Anschauung in sich vereinigt haben. Geijers Genie-Begriff hat viel von rein religiöser und prophetischer Größe in sich. Die Einbildungskraft, diese zeugende Fähigkeit des Menschen, bewirkt, daß die Genies unmittelbar das Wesen der Dinge berühren und die Wahrheit sehen<sup>2)</sup>, der die andern Schritt für Schritt nachstreben und sich ihr anschließen. Wenn die Einbildungskraft so alle Fähigkeiten beherrscht, besteht Harmonie. Denn „Verstand ohne Einbildungskraft ist Platitude, und Einbildungskraft ohne Verstand ist Schwärmerei“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Zu dem Begriffe des Genies. Vgl. A. A. Bd. II S. 15.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 19.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. S. 20.

Mit diesem Urteilsspruch gibt Geijer jeder der streitenden ästhetischen Anschauungen, was ihnen rechtlich zukommt. Dadurch, daß er uns diese drei verschiedenen Epochen in der Geschichte dieser Veranlagung vor Augen führte, glaubt Geijer uns am klarsten einen Ausdruck vom Wesen dieser Fähigkeit zu geben.

Die letzte Epoche offenbarte deren Einfluß auf die Wissenschaft durch die Vermittlung von Theorie und Praxis, die vorherige Epoche deren Einfluß auf die Religion. In einer Zeit, in der der Begriff das Unendliche und Göttliche nicht erfassen konnte, sprach sie durch die dichtende, ahnende und herrschende Fähigkeit so, daß das Wunderbare als ein Ausdruck des Geistigen in der Natur erstand, und daß ein kühner, trotziger und siegender religiöser Glaube möglich wurde. Die erste Epoche hat den Einfluß der Einbildungskraft auf die schönen Künste gezeigt, in denen das Schöne, dem begrifflichen Beweis sich entziehend, ein sinnlicher und sichtbarer Ausdruck des Unendlichen und Göttlichen war, das noch in der undifferenzierten Natur und der unschuldigen Sinnlichkeit erfaßt werden konnte. Von diesen drei Gesichtspunkten aus betrachtet Geijer dann diese Fähigkeit bezüglich ihrer Wirkungen auf die moralische Erziehung des Menschen und geht damit auf den praktischen Teil seiner Aufgabe über <sup>1)</sup>).

Zunächst behandelt er die Frage über das Wesen der Erziehung, inwieweit diese moralisch genannt werden kann. Gegenstand der Erziehung ist ja der junge Mensch als freies Wesen, und einziges Ziel der Erziehung soll ja das Ausbilden, Stärken und Vollenden dieser Freiheit sein. Aber hieraus folgt die mehr indirekte Natur der Erziehung: sie soll Hindernisse beseitigen, sie soll nicht zwingen, denn das was hervor soll, nämlich Freiheit und guter Wille kann keine äußere Macht jemals durch Zwang oder Regeln erreichen. Nur durch gesunde und harmonische Ausbildung der menschlichen Seelenfähigkeiten, die es dem Willen ermöglichen, sie alle in seinen Dienst zu nehmen,

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 20—21.

wird dieser beseitigende Dienst an den Hindernissen für eine gute Charakterausbildung geleistet. Eine gute Erziehungslehre muß daher zunächst die Mängel an der fehlerhaften, alten erkennen, die ganz entgegen der rechten Methode die Einbildungskraft zu binden und zu lähmen suchte, und dadurch — mit Hinsicht auf die zentrale Stellung dieser Fähigkeit — den Willen selbst lähmte. Geijer entwickelt schon durch diese Einführung in seine pädagogischen Untersuchungen seine auf einmal selbständige und doch abhängige Stellung zu den neueren Erziehungsideen<sup>1)</sup>. Wie ein direktes Zitat aus der Grundlegung klingt zum Beispiel, wenn er sagt „Wenn man auch einem Menschen alles andere von außen geben könnte, einen guten Willen kann ihm niemand in der Welt geben, sondern nur der Mensch sich selbst, darüber ist man sich einig“<sup>2)</sup>. Als Fichte im Winter 1807—1808 seine flammenden und trotigen Reden an die deutsche Nation hielt, und die Wege aufzeigte, auf denen eine neue und bessere Ordnung der Dinge zu erreichen sei, beabsichtigte er eine revoltierende Umwälzung des ganzen Erziehungssystem, die, gegründet auf einen kühnen und strahlenden Idealismus, im Inneren beginnen sollte, um später die Welt in eine neue Schöpfung umzugestalten. „Bisher ist die Menschheit geblieben, was sie werden und werden konnte. Mit diesem Werden auf gut Glück ist es nun vorbei, denn wo es sich am weitesten entwickelt hat, ist es zu nichts geworden. Soll es nicht bei diesem Nichts bleiben, so muß es sich von diesem Augenblick an selbst zu allem machen, was es weiterhin werden

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 22, 24.

Vgl. Fichte: Einleitung zu der Wissenschaftslehre. Stockholm 1914. Einleitung S. 11—12.

Vgl. auch Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803, Leipzig 1911. S. 548.

„Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höheren Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Teil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sei, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will.“

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 22.

soll. Dies ist die eigentliche Bestimmung der Menschen auf Erden, so sagte ich in den Vorlesungen, für welche diese die Voraussetzung sind, daß sie sich frei zu dem formen, was sie eigentlich ursprünglich sind.

Dieses **Sich-selbst-formen**, allgemein, mit Besinnung und nach einer Regel, muß nun einmal seinen Anfang irgendwo, zu irgendeinem Zeitpunkt, in Raum und Zeit nehmen, wodurch ein **zweiter Hauptabschnitt** in der **freien und bewußten Entwicklung** des Menschengeschlechts an die Stelle des **ersten Abschnittes** mit seiner **nicht freien Entwicklung** tritt<sup>1)</sup>. Diese Grundanschauung scheint Geijer sich schon angeeignet zu haben. Seine Methode in Bezug auf die Erziehung ist zum Teil auf dem Voluntarismus aufgebaut und es klingt wie ein Echo von Fichte, wenn er zum Beispiel sagt: „Anstatt sie nur zu einem Stempel ihrer Regeln und ihrer Kunst zu machen, muss ihre ganze Arbeit dahinzielen, dass der junge Mensch ein Ausdruck, so kräftig und vollständig wie möglich wird, von alledem, was er durch die Natur zu sein bestimmt ist“, und: „denn zwingt man ihn, auf bestimmte Weise zu handeln, so will er ja nicht. Der Zwang kann, wie beschaffen er auch sein mag, in seine Natur eingreifen, als Gewohnheit, dann aber geschieht es ja nur dadurch, dass er allen Anspruch auf eigenen Willen aufgibt“<sup>2)</sup>.

Dieser Fichtesche Einfluß ist nicht etwas, was mit der Einführung in die pädagogischen Untersuchungen wieder aufhört. Er ist vielmehr deutlich erkennbar in der gesamten folgenden Darstellung und erscheint oft verflochten mit Rousseauschen und Schillerschen Entwicklungsskizzen und Gedankenzusammenhängen.<sup>3)</sup> Die folgende Analyse der Schillerschen ästhetischen Grundideen wird

---

<sup>1)</sup> Reden an die deutsche Nation von Fichte. Schwed. Ausgabe. S. 49.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II 22.

<sup>3)</sup> Vgl. Rousseau: Emile. Bd. I S. 13. Er meint wie Geijer, das das Wichtigste in der Erziehung ist, das Kind leben zu lernen. Er stützt sich auch auf Seneca: Impletur autem, cum animus sibi bonum suum reddidit, et ad se potestatem sui transtulit. Quid illum octoginta anni iuvant per inertiam exacti? Non vixit ille sed vita moratus est... Actu illam metiamus, non tempore. Ep. 93.

Vgl. auch Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen. 1804—1806. S. 10, 13, 15—18.

uns einen starken Begriff von dem Grad der Anhängerschaft Geijers zu dem großen deutschen Dichter und Denker geben, in gleicher Weise, wie sein Abhängigkeitsverhältnis zu dem französischen Erziehungslehrer von Geijer ausdrücklich erkannt und erwähnt wird. Ebenso aber, wie er Schiller gegenüber seine Selbständigkeit durch das Überwinden von dessen Einseitigkeiten behauptet, ist seine Stellung auch zu diesen beiden anderen Lehrmeistern nicht nur referierend oder nachsprechend, sondern weist Züge individueller Prägung auf und eine Anpassung der Methode an eigene, schwedische Verhältnisse. Ja, wie das folgende Referat hinreichend beweisen wird, führt Geijers eigene, teuer erkaufte Erfahrung ihn in gewisser Weise in eine oppositionelle Stellung gegenüber den von seinen Lehrmeistern vertretenen Auffassungen.

Von der eigentlichen Anfangsfrage bis zum praktisch angewandten Teil geht er an Fichtes Hand auf mehr detaillierte Untersuchungen ein über das Wesen der Erziehung und seiner Motivierung zu einer vollkommen neuen Erziehungsmethode <sup>1)</sup>. Fichtes ersehnte Neuschöpfung der Welt und der Menschheit wäre möglich zu verwirklichen in dem Gedanken, daß die Menschheit auf diese einzige Weise, welche das Wissen vom und die Teilhaftigkeit am einzig wahren und vereinigenden Licht in der Geisteswelt möglich machen kann, als gegenwärtiges Geschlecht sich selbst, wie das zukünftige Geschlecht erzieht. Geijer hält die Erziehung in dieser Weise für ebenso alt, wie die Menschheit selbst <sup>2)</sup>. Die Geschichte berichtet, wie eine Generation in all ihrem Wirken und Streben etwas ewig Gültiges wird, das später nützlich und mahnend in der Erinnerung beim aufwachsenden und folgenden Geschlecht Gestalt annimmt. In dieser allgemeinen Erziehung hat jeder einzelne Mensch seinen Platz und streckt sich daher durch das ganze Leben vorwärts und aufwärts.

Bevor nun der Mensch vernünftig und seines Willens bewußt wird, ist er sinnlich und steht unter der Gewalt der Triebe, die nicht ganz zerstört werden dürfen, weil

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 21.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 23.

auch die frische Entwicklung des Natürlichen zum vollständigen Menschen gehört. Schon frühzeitig erkennt man jedoch, in dem ungezwungenen Gehorsam des Kindes den Eltern gegenüber, ein langsames Bewußtwerden der Vernunft — zwar nicht in sich, sondern außen, bei den Eltern — eine Ahnung vom allgemeinen Gesetz, daß die Gewalt dieser Vernunft über die Sinnlichkeit gebietet. Ohne Anwendung von harten und ungeeigneten Strafen kann man den Weg für diese erwachende Ahnung und wachsende Einsicht mehr und mehr ebnen <sup>1)</sup>. Dadurch, daß man die törichten und unmässigen Ansprüche der Sinnlichkeit und der Triebe unbeachtet läßt, dadurch, daß man dem Kind seine Ohnmacht und seine Unfähigkeit fühlen läßt, unterstützt man den Eindruck dieser strengen Notwendigkeit, die durch das Leben geht, und gibt so der wachsenden Vernunft eine eigene Erfahrung ihrer eigenen Gültigkeit, denn die Vernunft muß das Ziel für alle Erziehung sein, die Vernunft mit ihrer Atmosphäre von Freiheit.

Daraufhin muß also die Macht der Eltern zielen. Der irdische Vater „soll auch nicht durch zu große Nachsicht davon abstehen, die Triebe des Kindes sich schon frühzeitig den Gesetzen der unerbittlichen Notwendigkeit unterwerfen zu lassen, wie es das in seinem Leben doch früher oder später erfahren wird — während das Gefühl der väterlichen Zärtlichkeit dem jungen Sinn die Sicherheit gibt, daß alles zu seinem besten getan ist, und es in der sorgenden Liebe der Mutter ein Vorbild der Milde empfängt, womit die Natur selbst die harte Notwendigkeit verschönen und Entbehrungen vergessen lassen kann und selbst in Tränen Hoffungsstrahlen spiegeln läßt. Niemals entwächst der Mensch diesen Bildern der jungen Einbildungskraft. Am Grabe wie an der Wiege vergegenwärtigt er sich den verehrten Namen eines Vaters und erkennt in allen Lebensaltern in den Wohltaten der Natur immer wieder die unendliche Liebe einer Mutter“ <sup>2)</sup>.

Selbst der Ton in dieser Schilderung verrät Züge der

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 24.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 25.

Rousseau'schen Sentimentalität und wir brauchen nicht darüber zu zweifeln, daß es Emile ist, der Geijer den Grundriß für diese Erziehungsmethode gegeben hat<sup>1)</sup>. Er gibt auch gerade in diesem Punkte der Darstellung seiner Verehrung für diesen Lehrmeister enthusiastischen Ausdruck. Die Menschheit habe in ihm einen „Apostel“ in der Verkündung dieser ersten richtigen Grundsätze der Erziehung gehabt, meint Geijer. Wie bei Rousseau wird dann auch hier ein vollkommen praktischer Charakter für diese erste Erziehung in der Kindheit gefordert<sup>2)</sup>. Nur die Praxis kann dem erwachenden Sinn einen Begriff geben, keineswegs aber Worte, Regeln und Gesetze, die in sich selbst unverstanden und mechanisch eingelernt, durchaus nicht irgendwelches Wissen in eigentlicher Meinung ausmachen. Darum soll zu Anfang zunächst der lebende Geist der Wißbegierde im lebendigen Buch der Natur geweckt werden, dem allein es gegeben ist, diese äußeren und an sich toten Wissensstoffe zu beleben. Das Jünglingsstadium dagegen erfordert möglichst reine theoretische Erziehung<sup>3)</sup>. Dann ist der Wunsch auf die Spekulation und auf das Eindringen in die Geheimnisse der Wissenschaft gerichtet, dem man nicht mit einer nachlässigen und geteilten Erziehung begegnen darf. Die Erfahrung zeigt, daß die tauglichsten Menschen durch eine solche Erziehung gebildet wurden, die während einer ganzen Periode des Entwicklungsstadiums das fleißige Eindringen in die höhere Bildung und eine gründliche Vertiefung in die schwersten und streng wissenschaftlichen Studien anzuempfehlen wagte<sup>4)</sup>.

Daß Geijer hier plötzlich von dem, von Rousseau vorgezeichneten, Wege abweicht und seine übrigen Vorgänger in gewisser Weise modifiziert, beruht wohl zuletzt auf eigenen Erfahrungen seiner Jugendjahre, die noch nicht weit zurücklagen. Er hatte mit eigenen Augen und in seinem eigenen Freundeskreis die große Gefahr gesehen, die das Studentenleben zu zerstören drohte und es

<sup>1)</sup> Rousseau: A. A. Bd. I S. 100 f.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 27.

Rousseau: A. A. Bd. I S. 66 ff.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 30.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 29, 31.



seiner Kraft und seines Ernstes beraubte<sup>1)</sup>. In jedem Augenblick schielte man nach direkten, praktischen Vorteilen, und die flüchtig durchgelesenen Lehrbücher und notdürftig durchlaufenen akademischen Grade bedeuten nichts in sich selbst, sondern waren nur die Sprungbretter zum gelobten Land des gemächlichen, wohlversorgten Alltagslebens. An Stelle dieses Strebergeistes herrschte bei ihm selbst die reine Liebe zur Idee und zur Spekulation und eine bei ehrlichen und starken Seelen so selbstklare Vorstellung von Selbständigkeit und Wert des geistigen Lebens, seiner Ausübung und dem freiem Spiel als etwas in sich selbst berechtigten, ohne Rücksicht auf Nützlichkeitsabwägungen. Es wäre interessant diese beginnende, jugendfrische Reaktion des 19. Jahrhunderts auf die dürftigen und spießbürgerlichen Gedanken der Aufklärung mit dem Programm des neuen Realismus in unserer Zeit zu vergleichen. So ist zum Beispiel in Max Schelers Kulturkritik eine der fruchtbarsten Ideen gerade die vom Leben selbst als dem höchsten Wert, der nicht irgendwelchen niedrigeren Gesichtspunkten untergeordnet und von ihnen beherrscht werden darf. „Leben soll nur in dem Maße Nützlich hervorbringen und Angenehmes genießen, als es selbst in der Reihe vitaler Werte höher steht und die nützlichen Dinge beherrschen kann. Nicht nur in einer, sondern in einer ganzen Anzahl von Beziehungen ist aber in der modernen Moral diese an sich gültige Rangordnung der Werte umgestürzt und in ihr Gegenteil verkehrt worden“<sup>2)</sup>. Das intellektuelle Spiel, das freie Spiel der Einbildungskraft, darf gemäß diesem Kulturkritiker nicht gehemmt oder von anderen Mächten in Dienst genommen werden, sondern wirkt allein durch sich selbst als sprudelnder Ausdruck des Geisteslebens. Und wohl gerade aus diesem Grunde soll in diesem Stadium die Erziehung so rein ideell und theoretisch gehalten werden, wie sie wäh-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Die satirischen Schilderungen in seinen Briefen. z. B. A. A. Bd. VIII S. 516, 522.

Vgl. auch „Minnen“. S. 164, 165.

<sup>2)</sup> Max Scheler: Abhandlungen und Aufsätze. S. 235.

Mit „Leben“ ist hier doch nicht nur „körperliches Leben“ sondern das Leben in höchster Potenz, das auch Opfer und natürliche Unglücke aushalten kann, gemeint.

rend des vergangenen Stadiums so praktisch wie möglich zu halten war.

Das persönliche Pathos, das hier mehr als sonst die Geijersche Darstellung trägt, bestätigt unsere Vermutung über die jugendlichen Erfahrungen, die ihn in diesem Punkt in seine so selbständige Position trieben. „Es ist falsch, daß man durch das Beibringen dessen, was man praktisches Wissen nennt, die Jugend mehr interessiert. Im Gegenteil interessiert eine Sache den Verstand desto mehr, je mehr sie in sich selbst ganz und vollständig ist. Eine Wissenschaft ist interessanter im gleichen Maße, als sie innerhalb ihres eigenen Gebietes selbständig ihre Aufgaben zu lösen vermag. Eine Theorie wird platter, kernloser und verliert ihren Wert für Idee und Einbildungskraft, je mehr sie nur ein Ausdruck der Alltagserfahrung ist, je mehr man sie gewissermaßen zur Erde zieht. Daraus ist die allgemeine Klage über die Langweiligkeit und Nutzlosigkeit der Theorie zu verstehen. Man hat sie erst aller Männlichkeit beraubt und erwartet dann noch, daß sie Menschen machen soll. Laßt dafür den Jüngling, welches immer auch späterhin sein Beruf werden mag, soweit er zur gebildeten Klasse gehören will (für die, die durch eigene Kraft sich aus der Masse heben, bedarf es keiner Vorschriften, die finden sicher ihren Weg) sich in die Wissenschaften vertiefen, soweit seine Fähigkeiten nur ausreichen, anstatt ihn abzuschrecken, anzustacheln und zu reizen. Laßt ihn die Tiefen der Mathematik erforschen, sie mag ihn durch Himmelswelten über Land und Meer führen, laßt ihn von der Physik geführt ins Innere der Natur eindringen, laßt ihn sich einen Weg in das Heiligtum der Philosophie bahnen, führt ihn der Zweifel hin, laßt ihn mit der Geschichte die Zeiten durchschauen und seine eigene verstehen lernen. Es kann sogar ganz gleichgültig sein, was er lernt, mit welcher Wissenschaft er sich beschäftigt (das mag der Zufall und die Lust bestimmen), wenn er nur l e r n t, wenn nur sein Gedanke geformt, geschärft, und in der Schule der Wissenschaft gebildet wird“ <sup>1)</sup>). Denn allein auf diese Weise werden Einbildungskraft und Urteilsfähigkeit geschärft und ausgebildet, was gerade für die Praxis, die

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 28.

die Anwendung einer Regel und die Verwirklichung einer Theorie sein soll, am wichtigsten ist.

Das ungebildete Volk schafft sich die notwendigen Regeln durch die wirkliche Erfahrung und der Zufall gibt hierbei sowohl die Regel wie die Anwendung. Mit der Abwehr des falschen Gedankens, daß man durch eine Art Theorie Erfahrung geben könnte, und mit der Besinnung auf die Wahrheit, daß nur die Urteilsfähigkeit die Kluft zwischen Theorie und Praxis wirklich überbrückt, sollten die Gebildeten und Gelehrten jetzt nach allgemeineren und höheren Regeln greifen, nach selbständigeren Begriffen, die nicht erst von der Erfahrung geschaffen werden müssen<sup>1)</sup>. Von dieser höheren Welt der Wissenschaft (in der der Gedanke Einheit und Harmonie mit sich selbst gewinnt) und des Genies (in der ein Einzelner die Kraft erhält zu offenbaren, was viele vergebens suchen) sollen die Bewegungen der menschlichen Gesellschaft regiert werden, dann geht die Bildung dem Sieg entgegen und das Licht breitet sich aus. Auf gleiche Weise, wie die Einbildungskraft — denn sie ist ja die Bedingung dieser vermittelnden Urteilsfähigkeit — Theorie und Praxis vermittelt, ermöglicht sie auch den guten Vorsatz zu einer guten Handlung<sup>2)</sup>.

Wird die Einbildungskraft unterdrückt, so ist auch der Wille machtlos. Aber ein starker Wille ist erforderlich für die moralische Handlung, denn diese hat ja ihren Wert nur in ihrem eigenen Sollen. Ihr Charakter ist Freiheit, und der äussere Ausdruck der Freiheit — da sie ja nicht auf etwas anderes als auf sich selbst zielen kann — ist die Vereinigung der einzelnen freien Willen im allgemeinen Willen der Gemeinschaft. Das Ziel des Willens ist also die vollkommene Gemeinschaft, in der alle eins sind im Grundwillen des gesamten Geschlechts, der nichts anderes als die Vernunft selbst sein kann<sup>3)</sup>. Diese Idee zusammen mit der Idee von der vollkommenen Übereinstimmung aller Dinge mit einem solchen Allgemeinwillen vollendet den Gedanken an das höchste Gute, das letzte Ziel der Menschheit.

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 30.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. S. 30.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 31.

Die Wiedergabe der Kantschen Gedankengänge vom „Reich der Zwecke“ und dessen Motivierung des guten Willens ist hier allzu deutlich, um noch besonders darauf hinweisen zu müssen<sup>1)</sup>. Geijer wendet den erhaltenen Stoff im Dienst seiner besonderen Aufgaben an und ergreift ihn gerade von den Gesichtspunkten, von denen sein eigenes Thema, die Einbildungskraft, am besten beleuchtet wird. Aus der Untersuchung des Willens und aus seinem Gegenstand folgt ja der Charakter der Tugend eben als Gemeinschaftstugend<sup>2)</sup>. Wie wird diese nun ausgeübt? Die Erfahrung lehrt uns niemals die Verwirklichung des Sollens in der äusseren Welt, sondern ruft im Gegenteil durch den Dualismus des äusseren Seins und des inneren Sollens die Tugend hervor, um die Gegensätze zu überbrücken, was diese auch infolge der Einbildungskraft tun kann, die stets die Regel anwendet und versinnlicht und mit diesem Schattenriss und diesem Entwurf, „dem Ideal“, gerade den Übergang von der Idee zur Wirklichkeit schafft. Das wollte die Aufklärungsphilosophie nicht einsehen<sup>3)</sup>. Durch das Töten der Einbildungskraft wollte man den Weg zur Tugend verkürzen, deren Prinzip — nachdem die ideelle Veranlagung erstickt war — nun nichts anderes war als der Nutzen, dieser vieldeutige Begriff, der aber in den allermeisten Fällen die Bedeutung des gerade eigenen Vorteils bekam, die Bedeutung dessen, was man Eigennutz nennt. Mußte sich nicht unter dem Zwang solcher

<sup>1)</sup> Vgl. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Schwed. Übers. S. 113 f.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 32.

<sup>3)</sup> Vgl. Geijers scharfe Kritik über die alte Philosophenschule in „Über falsche und wahre Aufklärung“. Bd. II S. 63—74.

Noch 1798 wurde der Lockesche Empirismus eifrig nicht nur von Christiernin, sonder auch von dem Philosophen Porthan in Åbo gefördert. Um Kant und Fichte zu töten, schrieb er eine Dissertation „De Obscuritate Orationis“, wo er zu beweisen sucht, daß das dunkel Gesagte das dunkel Gedachte ist. Er zitiert gegen Kant das französische Epigramm:

„Mon ami, chasse bien loin  
Cette noire Rhétorique:  
Tes Ouvrages ont besoin  
D'un devin qui les explique.  
Si ton Esprit veut cacher  
Les belles choses qu'il pense;  
Dis — moi, qui peut t'empêcher  
De te servir du silence?“

Zit. nach Liljecrantz. A. A. S. 80

## Grundsätze die Tugend verzerren?

Geijer skizziert diese Moralität in all ihrer Häßlichkeit und ihrem Mangel an Gesundheit und geistiger Kraft <sup>1)</sup>. Er weiß, daß er für neue Gedanken kämpft und von siegender Morgenröte umstrahlt ist, und aus diesem Grunde wagt er hier und da — trotz des akademischen Zwecks und Charakters der Schrift — einige Fichtesche Trompetenstöße. „Diese — und ich könnte in noch häßlicheren Farben schildern, ohne die Grenze der Wahrheit zu überschreiten — dieses würden notwendiger Weise die Folgen einer kraftlosen Moral sein, einer Moral, die statt des Rechten das Passende lehrt, statt der Tugend Anständigkeit; von einer Erziehung ohne Gründlichkeit und Kern, die sich noch mit Stolz praktisch nannte, während sie die Anlagen für alle höhere Wirksamkeit erstickte“ <sup>2)</sup>. „Man wird vielleicht sagen, daß dies die Farben des Unmuts seien. Ich gebe das zu. Aber der edle Unmut entstellt nicht das Gesicht der Wahrheit. Er flammte früher von den Stirnen der Götter, und niemand fand Apollo weniger schön, weil der Künstler seinem Blick und seiner Gestalt den Ausdruck des heiligen Zorns verlieh, der das Raubtier zu Boden streckte. Ohne durch diese Vergleiche meine eigene Unbedeutenheit zu vergessen, gestehe ich: wenn ich den Funken eines Hasses gegen mich in die Brust der selbstzufriedenen Untauglichkeit werfen könnte, würde ich nicht nur meine Schrift, sondern die Arbeit meines Lebens belohnt erachten. Nein, lasst den Jüngling seine hohen Ideale behalten. Er richtet ohne sie in der Welt nichts Gutes aus“ <sup>3)</sup>. Der öffentliche Charakter der Erziehungsanstalten, der Umgang mit Freunden und seinesgleichen sind Geijer die Gewähr dafür, daß dieses reine Studienleben nicht in Schwärmerei und Entfremdung von der wirklichen Welt auszuarten braucht.

Nachdem nun der Einfluß der Einbildungskraft auf Wissenschaft und Moral untersucht ist, geht Geijer in die Betrachtung ihrer innigen Beziehung zur Religion über <sup>4)</sup>...

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. S. 34.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. S. 35.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 35.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 36.

Vgl. Landquist: E. G. Geijer S. 84. Er meint, daß Geijer die Einbildungskraft als ein Erkenntnisorgan faßt, wodurch wir das Göttliche

Wie ist die Tugend möglich in der Welt, wenn sie nichts anderes ist, als die reine gute Absicht, ohne jeden Seitenblick auf Resultat und Folgen? Nur allein durch den Trost auf Gott, der das wirklich Gute gibt und alles zum Besten wendet. Die Bedenken vor den schwankenden Aussichten eines günstigen oder ungünstigen Lebensweges werden nur durch die Einsicht behoben, daß man in all seiner Gebrechlichkeit doch ein Diener am großen Werk der göttlichen Vorsehung ist. Damit wird jeder kleine Versuch, unsere eigenen Begierden zu unterdrücken, etwas Wichtiges und Wertvolles, das uns dem ewigen Guten näher bringt. Die alte flache Nützlichkeitslehre und irdische Glückseligkeitsphilosophie, die die Ziele in Übereinstimmung mit ihrer Moralität einengt, war zufriedengestellt mit den weltlichen Faktoren als Hilfsmittel für das sittliche Handeln. Es war gewissermaßen kein Platz darin für Gott als die lebendige, führende und eingreifende Vorsehung, ebensowenig für irgendein Gefühl für die Abhängigkeit von seiner Gnade, oder für das Bedürfnis einer Versöhnung mit ihm. Die moralischen Handlungen sah man nur im Aspekt des Verdienstgedankens, und was die Pflichten betraf, so überschritt man auch in den besten Fällen nicht das Gebiet der Ehre. Das Tiefste in der Religion wurde folglich beiseite gelassen, und das Übrige in den Dienst einer mageren Moral, der Weltlichkeit, des Nutzens oder der Ökonomie gezogen. Zwar ist die Tugend die reichste und stärkste Wirksamkeit, und sie ist auf äußere Gegenstände gerichtet; aber diese Handlung in der weltlichen Materie sucht etwas anderes und zielt auf etwas Höheres, nämlich auf das Ideale <sup>1)</sup>). Diese ewige Wirklichkeit — wenn auch unklar in der Vorstellung — lebt doch in Empfindung und Ahnung, und offenbart sich stets aufs neue in Bildern, Symbolen und Gleichnissen für den Glauben, der unzertrennlich mit dem Menschen und der menschlichen Handlung verbunden ist. „Jede Handlung des

---

greifen können. Die Einbildungskraft gibt uns nach Geijer jedenfalls mehr als eine Ahnung von den ewigen Dingen: eine gewisse Erkenntnis davon. Der Offenbarungsglaube, den Geijer später verfehltet, behauptet etwas anderes. Bd. II S. 81—85, 262 u. a. Vgl. meine Darstellung im letzten Kapitel dieser Untersuchung.

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 34.

Tugendhaften ist ein Beweis der Taten eines Gottes, denn sie würde ohne Glauben an das Göttliche nicht gewagt werden. Es ist gegen die Natur des Menschen, daran zu zweifeln, und er sieht es mit Recht als Vermessenheit an, denn jeder, der an Gott zweifelt, hebt ja mit dem ersten Zweifel sein Vorhandensein für sich, für seine Gedanken auf. Aber was die Wissenschaft zunichte gemacht hat, kann sie auch heilen. Und sie muß es können, denn das menschliche Denken ist ganz und kein Stückwerk. Hier gilt Bacons Grundsatz: „Eine halbe Philosophie führt zum Unglauben, eine ganze Philosophie zur Religion. Wer in ihr Heiligtum tritt, wird finden, daß die Bilder, die er vielleicht in sich zerstört, die Gefühle, die er erstickt hat, ewige Wahrheiten deuten“ <sup>1)</sup>. Die Bedeutung der Einbildungskraft für die Erziehung inbezug auf Idee und Religion ist damit untersucht. Der Schluß weist wieder auf den Anfang hin. Es wird das Schönheitsgefühl und die moralische Zucht des Menschen behandelt.

Hier negiert Geijer die herrschende ästhetisch-philosophische Meinung von der Schönheit als einem Mittel zur Sittlichkeit und vertieft Schiller, indem er diese Auffassung umdreht <sup>2)</sup>. Die Tugend hat in ihrer Ausübung immer etwas von der Göttlichkeit des Schönen, wenn auch nicht alles Schöne für tugendhaft angesehen werden kann. Die einfache harmonische Seele wirkt sich in schönen Sitten aus. Die vollkommene Gewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit, die auch das Handeln aus innerer Freiheit vollkommen zur Natur werden läßt und den Gehorsam frei und ungezwungen macht, gibt den Sitten Anmut und Schönheit und nicht nur Würde, wie sie solche Charaktere auszeichnet, bei denen die Sinnlichkeit zwar von der Vernunft geführt, aber noch die Strenge des Herrschers zu fürchten scheint.

Diese vollendete Harmonie zwischen Seele und Körper, Geist und Sinnlichkeit, kann nicht vollkommen aus freiem Willen wiederhergestellt werden; aber sie ist Wirklichkeit in der Welt der schönen Künste. Hier ist die wahre

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 39.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. S. 40.

Vgl. Schiller „Über Anmut und Würde“. Schiller. Bd. III besonders S. 99—116.

und schaffende Luft der Freiheit, daher empfinden wir stets das schaffende künstlerische Genie als eine unverdiente Gabe der Natur, daher kann auch die Poesie und ihre Folgeerscheinungen nicht vom kalten Verstand ergründet oder von der einen oder anderen Geistesanlage in Dienst genommen werden, denn sie will ja auf alle Veranlagungen zugleich harmonisch einwirken. Hieraus folgt, welchen unendlichen Wert für die Erziehung es hat, bei der Jugend den Sinn für Kunst und Poesie zu stärken und zu entwickeln, eine Fähigkeit, das Schöne zu erfassen und auszudrücken, die wichtigste Gabe der Einbildungskraft, die in der Welt des Schönen ihr eigenes Reich besitzt <sup>1)</sup>).

Für diese Entwicklung hält Geijer ein Vertiefen in die alte klassische Literatur für im höchsten Maße dienlich und er setzt sich deshalb dafür ein, daß man zwischen die rein praktische Erziehungsperiode der Kinderzeit und die rein theoretische der Jugendzeit eine dritte Form der Erziehung einschiebt, die gerade die kritische Zeit des Überganges von der Kindheit zur Jugendzeit zu umfassen und die Fähigkeiten zu entwickeln hätte, die in der Welt des Schönen <sup>2)</sup> gebildet werden, und die allein vermögen, späterhin zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln. Dies würde über die Gefährlichkeit dieses Alters hinweghelfen, schlummernde Veranlagungen wecken, und einen ausschlaggebenden Einfluß auf die ganze folgende Charakterentwicklung ausüben. „Wer erinnert sich nicht der Zeit, in der der Mensch sich und alles zu kennen glaubt, in der unbekannte Ahnungen die Brust des Mädchens heben und das tanzende Blut die Wangen des Jünglings färbt, da die Welt im Glanz der Morgenröte, gleichsam neugeboren in der Seele ersteht, eine Morgenröte, die noch nicht die Dinge klar unterscheiden läßt, dafür aber alles schön, alles verzaubert sieht; einer Zeit, in der man in der ganzen Natur nur den Gegenstand sieht, nach dem das Herz sich sehnt, und wenn man ihn gefunden hat, ihn auch in allem andern sieht, das Alter, in der die ganze Welt eine neue Schöpfung ist, in der die Wirklichkeit alle Farben einer geträumten Welt trägt, so hinreißend geschildert

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 42.

<sup>2)</sup> Zu Geijers Neoklassizismus, vgl. Blanck: A. A. S. 67.



von einem Dichter, dem die Liebe selbst sie malen lehrte" <sup>1)</sup>. „In diesem Alter sollte daher der Mensch mit allem Schönen umgeben werden, was die Wohltäter der Menschheit, die größten Künstler geschaffen haben" <sup>2)</sup>. „Die berausende Lebenskraft, die entgegen ihrer Bestimmung, allein der Sinnlichkeit zugewandt, Zerstörung und Rohheit mit sich führt, wird gemildert und veredelt und betätigt sich gemäß ihrer natürlichen Bestimmung im Umgang mit dem Schönen mit dessen Erschauen, Begreifen und Nachbilden" <sup>3)</sup>.

So kann Geijer seine glänzende Abhandlung über die Einbildungskraft, ihre Geschichte und ihre Bedeutung triumphierend schließen unter Hinweis auf die über den Anfang als Motto gesetzten Worte des Ovidius: *Emollit mores, nec sinit esse feros*, „sie mildert die Sitten und hindert die Roheit“.

Es ist sehr typisch, daß Geijer zum Schluß nur mit einigen wenigen Zeilen einen zweiten Teil der Preisfrage sehr flüchtig berührt, weil er ihn als eigentlich nicht dazugehörig betrachtet: „Scheint bei Betrachtung des Gemeinschaftslebens unserer Zeit diese Gabe mehr gegen oder für die moralische Vernunftsgelüste zu wirken?“ Geijer war der Meinung, mit der gründlichen Darlegung der zentralen Bedeutung dieser Fähigkeit für das gesamte Geistesleben <sup>4)</sup> und seine praktische Ausgestaltung und mit der scharfen Kritik an der vorhergehenden Epoche wegen ihrer Unterdrückung und Einengung der Freiheit dieser Fähigkeit eine ausreichende Antwort auch auf diesen Teil der Frage der Akademie gegeben zu haben. Die Irrungen und schwärmerischen Übersteigerungen der Einbildungskraft sind gerade eine traurige Folgeerscheinung der Unterdrückung ihrer Freiheit, während sie, auf harmonische Weise ausgebildet und entwickelt, in ihrem gesunden Verhältnis zu wirklichem Verstand und wahrer Vorstellung stets auch ihr Korrektiv gegen alle Einseitigkeiten besitzt <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 44.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 45.

<sup>3)</sup> Vgl. „Über falsche und wahre Aufklärung“. Bd. II S. 52, 71, 72.

<sup>4)</sup> Vgl. „Das Verhältnis der Geschichte zur Religion“. S. 124, 125. Gesammelte Werke Bd. II.

## VII. Die Abhängigkeit von Schiller

Geijer gibt uns mit der Preisschrift einen klaren Begriff von seiner Stellung zu den gewaltigen, wechselnden Geistesströmungen der Übergangszeit. Die philosophischen Lehrmeister sind dieselben für ihn wie für die romantische Schule. Schon damals bedeuteten Kant und Fichte für ihn auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft Anregungen zu selbständigem Denken. Man fühlte sich in Bezug auf die rein philosophischen Grundlagen völlig gezwungen, sich mit den Hauptgedanken ihrer Systeme auseinanderzusetzen<sup>1)</sup>. Dagegen war das Verhältnis ein wesentlich anderes, sobald man die Grenzgebiete dieser Spekulationen mit ihrem Einfluß auf Religion, Moral, ästhetische Auffassung usw. berührte. Hier wurden frisch unter Führung des einen oder des anderen Lehrmeisters, mit dessen Hilfe man eingesehene Einseitigkeiten überwinden und Klarheit über viele ungeklärte Fragen gewinnen zu können glaubte, neue Wege beschritten<sup>2)</sup>. Auf dem theologischen Grenzgebiet konnten zum Beispiel Hegels Gedanken für die protestantische Systematik neue Impulse geben, ebenso wie für die Morallehre das Beste der Kant-Fichte'schen Sittenlehre entnommen und von einer Reihe vermittelnder Ethiker nutzbar gemacht werden konnte. Auf dem Gebiet der Ästhetik waren Schelling und die Brüder Schlegel die ersten Autoritäten für den Geschmack der Neuromantik. Wie Friedrich Schlegel selbst in seinem Denken und seiner literarischen Position den Weg vom mäßigen und rücksichtsvollen Standpunkt des Neuklassizismus zum rein Romantischen bezeichnet, so bezeichnet diese letztgenannte Anschauung in ihrer Gesamtheit eine allzu weit getriebene Konsequenz in der gemeinsamen Kampfstellung gegen die Aufklärung<sup>3)</sup>.

Auch Geijer sollte in vielen Stücken in diese roman-

<sup>1)</sup> Vgl. „Die Geschichte der Menschheit“. S. 64 ff.

<sup>2)</sup> Herder und Fr. Schlegel haben hier besonders Nebeneinflüsse ausgeübt. Vgl. Herder, Suphans ed. Bd. 5 S. 54, 56, 61, 70 ff. Fr. Schlegel: Über das Studium der Griechischen Poesie. Schlegel: Prosaische Jugendschriften. I S. 126, 43. Wien 1906. Vgl. auch Blanck: A. A. S. 60, 65.

<sup>3)</sup> Vgl. Schlegel. A. W. Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Heilbronn 1884. Bd. I S. 7—15.  
Fr. Schlegel: A. A. S. 50 ff.

tische Frontveränderung mitgerissen werden. Ansätze dazu finden sich schon in der hier behandelten Schrift. In seinen Geschichtskonstruktionen teilt Geijer hier von der ursprünglich rücksichtsvollen Angriffsstellung aus, die wir im Zusammenhang mit Schillers und Goethes Namen allgemein unter dem Namen des neuklassizistischen Standpunktes kennen, dem Rationalismus und der Gewalt des simplen Verstandes seine Hiebe aus <sup>1)</sup>). Da Geijers Schrift uns weder in die rein religiösen noch philosophischen Probleme einführt, sondern diese, wie wir feststellten, nur in Verbindung mit den ästhetisch-historischen und geschmack-psychologischen Untersuchungen ganz allgemein berührt, dürfte die Abhängigkeit besonders von Schillers ästhetischer Stellung von großer Bedeutung sein. Wohl fanden wir reine Zitate aus Kant, Rousseau wird ausdrücklich erwähnt und ist in dem dargelegten Geschichtsschema und den pädagogischen Anweisungen deutlich zu erkennen, ebenso hört man darin Fichtes männliche Stimme. Fragt man sich aber in Bezug auf die ästhetische Grundanschauung, welcher Denker Geijers poetische Redeweise in dieser Schrift beeinflusst hat, so wird die Antwort — wir können beinahe sagen: leider Schiller.

Die beiden wichtigsten Abhandlungen, in denen der deutsche Denker hierher gehörende Fragen behandelt hat: „Über Anmut und Würde“ (1793) <sup>2)</sup> und „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ (1793—1794) <sup>3)</sup> haben im höchsten Maße Geijers Darlegungen in der Preisschrift beeinflusst und ihn veranlaßt, hier und da dessen Gedanken wiederzugeben. Die letztgenannte Schiller-Abhandlung ist die größere und bedeutungsvollere, und ein Eindringen in ihre Grundgedanken gibt uns eine gute Vorstellung von der Grundanschauung, die für den deutschen Dichter und den schwedischen Philosophen gemeinsam ist, und von den Modifikationen, die der letztgenannte an den Gedankengängen seines Lehrers vornimmt.

In seiner verdienstvollen Schrift: „Geijerstudier“ glaubt

---

<sup>1)</sup> Blanck: A. A. S. 67.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. S. 74—137.

<sup>3)</sup> Schiller: S. 166—278.

Mölin bei Geijer eine Reaktion gegen Schillers Ästhetizismus von einem stabileren sittlichen und religiösen Standpunkt aus erkennen zu können, und meint, daß Geijer auf diese Weise zu einer glücklichen Synthese von Kants strenger Gesetzesmoral und Schillers sanfter Schönheitsverehrung gelangt sei <sup>1)</sup>). Ohne eine Einwendung gegen die grundgelehrte Analyse und gegen die scharfsinnigen Schlußfolgerungen dieses Forschers machen zu wollen, darf doch in Frage gestellt werden, ob diese Auffassung sich nicht darauf gründet, daß man zu viel Geijer und zu wenig Schiller gelesen hat. Mag es sich hiermit wie immer verhalten, gewiß ist, daß Geijer mit seiner eigenen Persönlichkeit die Schillerschen Gedankengänge assimiliert und sie — wie wir bei unserem Eindringen in die Schillerschen Grundanschauungen finden — auf eine besondere Weise modifiziert und weitergeführt hat, unter Berücksichtigung des besonderen Zwecks und der eigenen Aufgabe seiner Schrift.

Bevor ich die Gedanken Schillers in den ästhetischen Briefen referiere, kann ich nicht unterlassen, zu betonen, wie fehlerhaft von Grund aus sein ganzer Gedankengang ist. Sein reiner Idealismus hindert ihn, die richtige Einheit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit zu sehen. Gewiß hat das Sinnliche seine grundlegende und immer fortwährende Bedeutung. Gerade in der sinnlichen Wirklichkeit liegt das Allgemeine und Vernünftige. Schiller aber will in seinem Idealismus das Sinnliche nur als etwas Negatives, das zu überwinden ist, betrachten. Vom Anfange an zerbricht er die Einheit der einen Wirklichkeit durch seinen falschen Gegensatz: Geist — Natur. Und doch will er wieder eine Einheit suchen. Seine Darstellung zeigt uns wieder und wieder, wie aussichtslos eine solche Trennung von seinen falschen Prinzipien aus ist. Die Wirklichkeit ist nur eine. Auch die ästhetische Theorie muß das anerkennen, daß in der Schöpfung eine gottgegebene, objektive Schönheit da ist, und daß die Aufgabe des ästhetischen Denkens darin besteht, gerade in der einen, wirklichen Welt durch Empirie und eine harmonische Anwendung der Vernunft die immer in

---

<sup>1)</sup> Mölin: Geijerstudier. S. 85.

dem Sinnlichen steckenden, allgemeinen und vernünftigen Gesetze zu entdecken.

In der größten seiner Abhandlungen will Schiller das Resultat seiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst wiedergeben und behandelt sein Thema in sieben- und zwanzig Briefen. In der echten Vibration des Tons und dem persönlichen, intimen Charakter der Darstellung ist er vorbildlich: „Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieser Unternehmung. Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Teil unserer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht“ <sup>1)</sup>. Die Untersuchungen des Schönen und seinen Zusammenhang mit den moralischen Fragen hält er für solche von größter Bedeutung. Auf Kunstfragen einzugehen, wie undankbar es auch immer sein mag, obwohl sich so viele andere Probleme bieten, wie Philosophie, Ethik, Politik usw. schien Schiller sehr notwendig in einer Zeit, in der die Nützlichkeit, der große Abgott der damaligen Zeit, alles in ihren Dienst forderte.

Dieser Geist bedeutet auf dem Gebiet des Schönen: „Selbst der philosophische Untersuchungsgeist entreißt der Einbildungskraft eine Provinz nach der anderen, und die Grenzen der Kunst verengen sich je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert“ <sup>2)</sup>. Durch die Lösung der ästhetischen Probleme geht nun für Schiller auch der Weg zur Lösung aller anderen Fragen. Im Anfangsstadium befindet sich der unselbständige Mensch ganz unter dem Zwang der Natur, bis er erwacht und sich als freier und schaffender Geist wiedererkennt. Da er sich aber doch noch — obgleich erwacht — unter diesem Zwang befindet und schmerzhaft diese Fessel <sup>3)</sup> empfindet, sucht er durch die Idee diesen Gegensatz zu überbrücken. Das Physische wird als das Wirkliche genommen und das Sittliche ist das Problematische.

Bezieht man dieses auf die soziologischen Relationen, so entsteht für Schiller das große Bedenken, daß man ja

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 166.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. S. 169.

<sup>3)</sup> Eine ganz fehlerhafte Terminologie. Wahrlich „fesselt“ das Objekt, aber nicht mit Zwang sondern mit seiner eigenen Anziehungskraft, der der freie Mensch folgt.

das tatsächliche Gemeinschaftsleben der Menschen nicht für einen Augenblick unberücksichtigt oder aufhören lassen kann, während die Idee deswegen doch immer das Morale zu bilden hat. „Wenn der Künstler ein Uhrwerk in Stand zu setzen hat, so läßt er die Räder ablaufen; das lebendige Uhrwerk des Staates jedoch muß gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen. Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will unabhängig macht“ <sup>1)</sup>).

Es gilt die Brücke zu finden zwischen Idee und Wirklichkeit. Nur für ein absolutes Wesen ist dieser Gegensatz vollkommen ausgeglichen, und da der menschliche Wille frei zwischen Pflicht und Neigung steht, so muß es dahin kommen, daß das empirische Resultat dieser Mächte vollkommen gleich ist. Zu dieser Einheit scheinen nun zwei Wege zu führen: eine Unterdrückung des sinnlichen Menschen durch den idealen, oder eine reinigende und veredelnde Verwandlung des erstgenannten durch den letzteren. Dies wendet Schiller auch auf das Subjekt an, das vor allem anderen den gesammelten menschlichen Einheitswillen repräsentiert, nämlich auf den Staat, auf die Gesellschaft. Hier bedeutet die Einheit gerade die Harmonie zwischen dem Allgemein- und dem Individualwillen und mit diesem geforderten „harmonischen und gesunden Stadium,“ als Ausgangspunkt greift Schiller nun scharf die Gesellschaftsverhältnisse seiner eigenen Zeit an.

Nach neuklassischer Art geht sein Blick, ähnlich wie der Geijers, zurück auf die antiken Völker, auf deren vorgegebene indifferenzierten und glücklichen Naturbeziehungen und ihre harmonische Bildung. „Die Griechen beschämen uns nicht bloß durch eine Simplizität, die unserem Zeitalter fremd ist, sie sind zugleich unsere Nebenbuhler, ja oft unsere Muster in den nämlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unserer Sitten zu trösten pflegen, Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch, sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Ver-

---

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 172.

nunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen" <sup>1)</sup>). „Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet" <sup>2)</sup>). Der einzelne Mensch der klassischen Periode konnte daher seine gesamte Zeit und sein ganzes Geschlecht repräsentieren, weil in allen jenen Menschen die Natur noch ganz und ungeteilt lebte und nicht zerplittert war wie in neueren Zeiten. Jetzt, meint Schiller, hat der Verstand und die Spekulation die ursprüngliche Einheit vernichtet und malt mit falschen Farben folgendes: „Der intuitive und der spekulative Verstand stehen sich jetzt feindlich gesinnt auf getrennten Gebieten gegenüber, deren Grenzen sie jetzt mit Mißtrauen und Eifersucht bewachen und mit dem Spezialgebiete auf das man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, durch das das Herz sich erwärmen und die Phantasie sich hätte entzünden sollen" <sup>3)</sup>). In dieser zersplitterten Welt nützte natürlich auch die einfache Organisation der klassischen Staaten nichts. Gesetz und Sitte, Staat und Kirche, toter Buchstabe und lebendiger Geist zerfallen miteinander, und in diesem Zerfall sieht Schiller nun jeden einzelnen Menschen verbunden nur mit irgend einem Bruchteil dieser Gesamtheit selbst zu einem Bruchstück werden, der niemals mehr die volle Harmonie seines Wesens entwickeln kann. „Und so wird denn allmählich das einzelne, konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakte des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, ewig aber bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil er das Gefühl nirgends findet" <sup>4)</sup>). Diese Zersplitterung und Einseitigkeit erstreckte sich nicht nur auf das intellektuelle Leben, sondern auch auf das Gebiet des Gefühls und der Handlungen. Bezeichnenderweise scheinen für Schiller die Gebrechen der nachklassischen Zeit hauptsächlich auf die Ein-

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 179.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. S. 180.

<sup>3)</sup> Schiller: A. A. Bd. II S. 181.

<sup>4)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 183.

engung und Unterdrückung der Einbildungskraft zu beruhen. „Wir wissen, daß die Sensibilität des Gemüts ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach von dem Reichtum der Einbildungskraft abhängt. Nun muß aber das Übergewicht des analytischen Vermögens die Phantasie notwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben und eine eingeschränktere Sphäre von Objekten ihren Reichtum vermindern“ <sup>1)</sup>. Dieser Kampf der isolierten Kräfte aber untereinander ist doch auch ein Mittel für den höheren Fortschritt der Kultur. Durch den Kampf, der hiermit gegen die Wahrheit der Dinge geführt wird, wird der sonst teilnahmslose Allgemeinwille gezwungen zu erhöhter und erneuter Tätigkeit, tief in Objekt und Einbildungskraft einzudringen.

Auf diesem mittelbaren Wege wird das Geschlecht gerade durch die Verirrungen des Individuums zur Wahrheit geführt. Das Individuum wird geopfert, indem es eine Arbeit für die Gesamtheit auszuführen hat <sup>2)</sup>. Ist dieses Opfer gerechtfertigt? Nein. Denn trotz dieser einseitigen Ausbildung gewisser Kräfte und Gaben, die das Los des Individuums sind, meint Schiller, daß die harmonische Einheit dennoch nicht geopfert, sondern gleichzeitig mitgewonnen und wiederhergestellt werden sollte durch eine höhere Kunst als die, durch die sie ursprünglich verloren ging. Dieses Einheitswerk kann nun aber keineswegs vom Staat geleistet werden, vielmehr muß dieser selbst erst wieder von Menschen, die auf diese Weise verändert sind, umgeschaffen werden. Der Weg führt also über das einzelne Individuum. Der Kampf zwischen den blinden Trieben muß gemildert werden und die Sklaverei unter fremden Mächten muß der Freiheit Raum geben, damit der Zeitgeist, wie es seine beständige Aufgabe ist, die Rückkehr zur Freiheit und Wahrheit bewerkstelligen kann. Wie kann nun die Philosophie dazu beitragen? <sup>3)</sup> Warum ist diese Aufgabe nicht

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 184.

<sup>2)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 185 186 und die Darstellungen Geijers Bd. II S. 31, 32 und in „Feudalismus und Republikanismus“. A. A. S. 285, 287.

<sup>3)</sup> Zur Bedeutung des Individuums, durch die Philosophie erzieht, für die Herrschaft der Vernunft in der Welt, vgl. Geijers Worte in Bd. II S. 31: „Das Genie ist das Licht der Zeiten. Ein einziger Luther, ein einziger Baco... haben mehr gewirkt als die Bestrebungen Tau-



schon gelöst in einer Zeit, die so viele Vorzüge besaß und sich einer solchen Aufklärung rühmte? Das beruht darauf, daß die Vernunft nicht nur die Gesetze finden und darstellen muß, sondern daß diese Gesetze im Menschen in Kraft verwandelt werden und den Trieb in ihren Dienst nehmen müssen; denn nur so allein kann in der Sinnenwelt etwas ausgerichtet werden. Schiller wiederholt die alte Mahnung: sapere aude! Wage wirklich weise zu sein. An diesem Punkte liegt der Mangel, von hier muß die Hilfe kommen. „Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückgeht, sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zum Verstand über das Herz führen muß. Die Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also dringendes Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die geschulte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern auch darum, weil sie zur Verbesserung der Einsicht führt.“<sup>1)</sup> Wenn diese Anweisung zur Verbesserung nun nicht ein unfruchtbarer Kreislauf zwischen der Welt der Idee und der harten, unverbesserten, empirischen Wirklichkeit werden soll, muß man Mittel, Werkzeuge und Quellen für diese Verbesserung finden, die von den schwankenden Verhältnissen in allem Äußerlichen nicht zerstört und vernichtet werden können. Schiller meint, daß die schönen Künste und deren Ideale einer solchen hohen und herrlichen Bestimmung vollkommen entsprechen. Sie sollen solche ewigen Werkzeuge und Quellen sein. Wohl können auch deren äußere Bedingungen schwanken und sich verändern und der Vergänglichkeit anheimfallen, niemals aber die Kunst selbst, die Ahnung und Einblick in Geistiges und Übersinnliches bedeutet. Durch das Empfangen dieser rein geistigen Erscheinungen und Ideale erschöpft der Künstler der Welt neue Reichtü-

---

sender, die ruhig und ungerühmt ihr Grab fanden.“ Vgl. Hierzu die Darstellung Schillers von dem Realisten und dem Idealisten in „Über naive und sentimentalische Dichtung“. A. A. Bd. III S. 364—370. „Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht und wird daher richtig urteilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum erstenmal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.“

Natürlich hat Schillers einseitige Individualismus hier der Persönlichkeitsphilosophie ganz gut gepaßt.

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 191.

mer, wenn er auch den vermittelnden Stoff seiner Zeit und den bestehenden Zuständen entnehmen muß <sup>1)</sup>).

Die richtige Aufgabe jedes Einzelnen ist nun, die, der Welt diese Richtung zum Guten zu geben, indem er dieses Ewige und Notwendige zum Gegenstand seines Triebes macht. Die schöne Kunst hat eine zweifache Aufgabe: die Rohheit zu mindern und die wilde Natur zu bändigen <sup>2)</sup>), aber auch zu lösen von barbarischer Gebundenheit, Freiheit zu geben, wo Unvernunft und Teilnahmlosigkeit herrschte, eine Aufgabe also, die für ein und dieselbe geistige Macht schwer lösbar zu sein scheint. Spricht nun nicht auch viel für den Zweifel, den so viele gegenüber der Kunst als neuschöpferisches und belebendes Element im Einzel- wie im Allgemeinleben hegen? Die Geschichte zeigt ja an reichlichen Beispielen, daß gerade in den Zeiten, in denen die Künste am höchsten blühten und verehrt wurden, der moralische Verderb und allgemeine Verfall der Sitten auch seine Höhepunkte hatte und Unglück und Untergang nach sich zog. Der Grund dieser und ähnlicher Anklagen dürfte jedoch in einem falschen Schönheitsbegriff zu suchen sein. Anstatt eines solchen aus nur empirischen Quellen will Schiller, soweit nur immer möglich, den reinen Vernunftbegriff der Schönheit aufsuchen. „Die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen. Zu dem reinen Begriff der Menschheit müssen wir uns also nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zustände einzelner Menschen, aber niemals die Menschheit zeigt, so müssen wir aus diesen ihren individuellen und wandelbaren Erscheinungsarten das Absolute und Bleibende zu entdecken und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der notwendigen Bedingungen ihres Daseins zu bemächtigen suchen“ <sup>3)</sup>).

Der abstrahierende Gedanke, mit dem Schiller danach die menschliche Persönlichkeit zerlegt, führt ihn zu folgenden zwei letzten Begriffen: das Ich und seine Bestimmung, die Persönlichkeit selbst und ihr Zustand.

<sup>1)</sup> Gerade das Gegenteil ist mit wahren Verhältnissen übereinstimmend!

<sup>2)</sup> So beinahe wörtlich bei Geijer: A. A. Bd. II S. 1. Vgl. unsere frühere Bemerkung zu dieser fehlerhaften Ausdrucksweise.

<sup>3)</sup> Schiller: A. A. S. 200.

Beide Begriffe sind im vergänglichen Geschöpf getrennt und können nicht aufeinander bezogen werden. Die Persönlichkeit, die bei jedem Wechsel stets identisch mit sich selbst verbleibt, gibt uns die Idee vom absoluten Sein, das heißt, den Freiheitsbegriff; der Zustand, als das Veränderliche, gibt uns die Idee vom abhängigen Sein oder vom Werden. Aus diesen Begriffen leitet sich das Doppelverhältnis im Menschen ab: auf der einen Seite der Mensch als reine Intelligenz, die dem Stoff und der Materie Form gibt, ihm seine Selbständigkeit aufzwingt und zur Umformung alles Äußeren auffordert; auf der anderen Seite der Mensch als „Phänomen“ <sup>1)</sup>, Sinneswesen, das eins mit der Welt ist, von der Welt alles empfängt und auf eine Verwirklichung alles dessen, was nur Form ist, in der Materie hinielt.

Der letztgenannte Trieb ist der kindliche, der, vom physischen Leben ausgehend, danach strebt, den Menschen völlig in die Grenzen der Materie, der Endlichkeit zu bringen. Er fängt den Geist mit den Fesseln der Sinnenwelt und macht alles unbestimmt und zufällig und den Menschen nur zu einem erfüllten Zeitmoment. Der andere ist der Formtrieb, der, vom absoluten Sein ausgehend, danach strebt, alles Zufällige, Zeitliche und Veränderliche aufzuheben, und so, entgegen den Veränderungen des Zustandes, für die Selbständigkeit und Unveränderlichkeit der Persönlichkeit eintritt. „Die Neigung kann bloß sagen: das ist für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfnis gut, aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfnis wird die Veränderung mit sich fortreißen, und was du jetzt feurig begehrst, wird sie dereinst zum Gegenstand deines Abscheues machen. Wenn aber das moralische Gefühl sagt: das soll sein, so entscheidet es für immer und ewig; wenn du Wahrheit bekennst, weil sie Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt“ <sup>2)</sup>. Wie kann nun Einheit und Harmonie

<sup>1)</sup> Vgl. den ganzen elften Brief. Schiller. Bd. III S. 200—204. Schillers ganz unrichtiger Idealismus tritt hier deutlich hervor.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 207.

Wir bemerken den Ausdruck „Gefühl“. Schillers Auffassung offenbart

in der menschlichen Natur erreicht werden, wenn diese zwei Grundtriebe so verschiedenen Zielen zustreben und ein dritter darüber hinaus nicht gut gedacht werden kann?

Die Möglichkeit ist dadurch gegeben, daß beide zwar ungleiche Strebungen haben, aber einander doch nicht absolut entgegengesetzt sind, wenn beide entgegengesetzt sind, wenn beide nämlich gewissermaßen in der Gleichgewichtslage gehalten werden und sich gegenseitig nicht verletzen oder vernichten können. Alle Mißverhältnisse haben ihren Grund darin, daß dieses gesunde Prinzip nicht befolgt wird. Es ist die Aufgabe der Kultur hierüber zu wachen, indem sie die Sinnlichkeit vor den Übergriffen der Freiheit schützt, und diesem rezeptiven Trieb zur vielfältigsten Berührung mit der Welt verhilft, aber anderseits auch die Persönlichkeit vor der Macht der Gefühle sicherstellt und dadurch die Aktivität der Vernunft steigert. In diesem harmonischen Verhältnis zueinander begrenzt und fördert zugleich der eine Trieb den anderen. Die vollständige Verwirklichung der menschlichen Schöpfung würde in einer solchen Harmonie liegen, in eines solchen Menschen vollkommener Anschauung seiner Menschlichkeit, die es ihm ermöglichte, sich gleichzeitig als Materie zu empfinden und als Geist sich selbst kennen zu lernen. Kann man sich ein solches Stadium denken, so kann man sich auch den dritten Trieb denken, in welchem wie in einer höheren Synthese, diese beiden völlig aufgehen könnten.

Schiller schafft hiermit einen seiner bedeutungsvollsten, kunstphilosophischen Begriffe, den er den „Spieltrieb“ nennt<sup>1)</sup>. Indem er diesen, auf diese Weise zur

---

immer wieder Einseitigkeit. Schade, daß er nur das „Gefühl“ betont: sonst wäre für ihn auf diesem Punkt viel mehr zu sagen.

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 213—215.

Geijer hat nicht diesen Ausdruck, aber er hat die Wirklichkeit, die der Ausdruck bezeichnen will. Vgl. bes. A. A. S. 33. Darüber sind Blanck und Landquist verschiedener Ansicht. Vgl. Blanck: Die göthische Dichtung Geijers S. 159 und Landquist: E. G. Geijer S. 100, 101. Geijers oben referierten Darstellungen — S. 35 — scheinen mir unzweifelhaft von Schiller beeinflusst zu sein (vgl. auch S. 17 und Schiller S. 185, 186). Vgl. auch Schellings Lehre von der Kunst als „das einzige, wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie“, und die Auffassung, daß „der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt nicht sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zu-

Existenz gerufen, sowohl über unsere formale Beschaffenheit und Vollkommenheit, wie über unsere materielle Beschaffenheit und Glückseligkeit den Schleier der Zufälligkeit werfen läßt und gleichzeitig — da ja gleichzeitig mit der Notwendigkeit auch die Zufälligkeit verschwindet, — die Zufälligkeit in beiden aufhebt, so erfüllt für Schiller dieser „Spieltrieb“ seine Aufgabe, der Materie Form und gleichzeitig der Form Realität zu geben. Hiermit erreicht er den Höhepunkt seiner Darstellung. Da der sinnliche Trieb die ganze wirkliche bewegte Welt fangen will und als einziges Ziel das Leben hat, und da der formale Trieb nur nach Gestalt strebt, so ist das Ziel dieses neuen Triebes eine lebendige Gestaltung und der Charakter dieses Grundbegriffs wird am einfachsten und klarsten mit dem wiedergegeben, was wir unter Schönheit verstehen. Diese Betrachtung öffnet, meint Schiller, so recht unsere Augen für die Wesensart der Schönheit.

Die vielen historischen Verirrungen beruhen nun darauf, daß der Schönheitsbegriff nicht deutlich erkannt wurde. Haben wir nur Leben, selbst harmonischer Art, ohne daß dieses Leben auf rechte Weise gestaltet ist, so wäre es ebensowenig Schönheit, als wenn wir nur leere abstrakte Formen in unseren Gedanken besäßen, ohne irgendwelches Material, in dem sie lebendig werden könnten; denn Schönheit ist eben diese innigste Vereinigung zwischen Leben und Gestalt, die den Gegenstand „des Spieltriebes“ ausmacht <sup>1)</sup>. Ist es nun aber nicht erniedrigend für die Schönheit, wenn sie auf diese allerengste Weise mit dem Spieltrieb verknüpft wird? Was wird aus ihrer Würde, ihrem Nutzen, ihrer kulturellen Bedeutung, wenn es nur Spiel sein soll? Schiller meint, daß sie gerade dadurch ihre unschätzbare Aufgabe erhält, den ganzen Menschen zu versöhnen

---

schreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt; denn so wie der Künstler unwillkürlich und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird — daher die Aussprüche *pati Deum* usw. daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch, ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zutun, d. h. selbst bloß objektiv, hinzu.“ Schelling: *Sämmtliche Werke* I:3 S. 617.

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 216.

Ich brauche kaum zu betonen wie wenig die Gedanken Schillers hier mit dem wirklichen, geschichtlichen Verhältnis übereinstimmen.

und harmonisch zu machen, ohne von irgendwelchen Nebenzwecken in den Dienst genommen zu werden. „Was Sie, nach Ihrer Vorstellung der Sache, Einschränkung nennen, das nenne ich, nach der meinen, die ich durch Beweise gerechtfertigt habe, Erweiterung. Ich würde also vielmehr gerade umgekehrt sagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst, aber mit der Schönheit spielt er“<sup>1)</sup>. — „Denn, um es endlich auf einmal heraus zu sagen, der Mensch spielt nur, wo er in vollem Sinne Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“<sup>2)</sup>.

Schiller erkennt, daß diese Art Schönheit, — die gleichzeitig den Formtrieb wie den Realitätstrieb des Menschen vollkommen auslöst und eine zweifache Wirkung hat, einmal eine auflösende, indem sie diese beiden Naturen spannt, und eine spannende, indem sie beide gleichförmig auflöst, — nicht etwas in der Erfahrungswelt zu Konstatierendes, sondern nur in der reinen Idee vorhanden ist. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß die Schönheit niemals in dieser vollkommenen harmonischen Einheit ihrer Wirkungen auftritt, sondern hauptsächlich einmal als „die schmelzende Schönheit an dem angespannten Menschen“, oder als „die energische an dem abgespannten“<sup>3)</sup>. Dieses verschiedene Vorhandensein der Schönheit will Schiller nun untersuchen, um nachher beide in ihrer synthetischen Einheit: der Ideal-Schönheit aufgehen zu lassen. Der Weg führt von den Höhen der Abstraktion nieder in die faktische Welt.

Ist das Kennzeichen des idealen Menschen, daß Vernunft und Sinnlichkeit bei ihm vollkommen harmonisieren, so begegnet man bei dem empirischen Menschen zwei Arten von Einseitigkeiten: einerseits derjenigen, die er Anspannung nennt und die sowohl beim Naturmenschen im Sklaventum unter den Gefühlen, wie beim zivilisierten Menschen im Sklaventum unter den Begriffen besteht, und andererseits der Abspannung, einem Zustand, in dem die Einheit der menschlichen Natur sich auf ein gleichmäßiges Verschwenden seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet.

---

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. S. 219.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 220.

<sup>3)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 222, 223.

Entgegen dieser letztgenannten Einseitigkeit will nun die Schönheit in ihrem empirischen Vorhandensein wie ein Wiederhersteller der Energie wirken; in den Menschen der erstgenannten Einseitigkeit wieder als „schmelzende“ Schönheit, die als stille Form die Rohheit des Lebens sänftigt und einen Übergang von den Gefühlen zu den Gedanken schafft, die den Sklaven des Begriffs dies zur Anschauung bringt und das Gesetz wieder dem Gefühl zuführt <sup>1)</sup>.

Wie kann nun die Schönheit das Mittel werden, diese doppelte „Anspannung“ zu beheben? Da die Schönheit es vermag, den sinnlichen Menschen zur Form und zum Denken zu führen und den geistigen Menschen zur Materie, scheint sie uns in einen Zustand zwischen Passivität und Aktivität zu versetzen. Aber da nun diese beiden Zustände — zwischen denen der neue dritte vermitteln soll — niemals zu einer Einheit vereinigt werden können, müssen wir es uns so denken, daß die beiden erstgenannten Zustände völlig in einem dritten verschwinden, ohne daß in diesem neuen Ganzen die geringste Spur des Zerfallenseins der vorigen zurückbleibt.

Alle bisherigen unfruchtbaren Streitigkeiten über den Schönheitsbegriff sind darauf zurückzuführen, daß man sich dies nicht hinreichend klar vor Augen führte. Durch eine philosophische Analyse <sup>2)</sup> meint Schiller beweisen zu können, daß es sich auf diese Weise verhalten muß. Diese zwei Grundtriebe sind durch eine unendliche Kluft getrennt, weshalb sie eben in einer dritten einheitlichen Fähigkeit überbrückt oder besser gesagt aufgehen müssen. Geht man aus vom Beginn der menschlichen Persönlichkeitsentwicklung, so findet man vor der Bestimmtheit des Willens eine unendliche Bestimmbarkeit ohne jede Grenze, die erst durch das Setzen bestimmter Schranken zur Realität führt, also durch die Negation der leeren Unendlichkeit mit der Kraft des Gedankens zum Positiven. Alles beim Menschen geschieht solange nach dem Gesetz der Notwendigkeit, bis diese beiden Grundtriebe vorhanden sind. Wenn beide, der mit dem Beginn des Individuums erwachende sinnliche Trieb und der mit der Selbständigkeit der Persön-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 10, 11.

<sup>2)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 225—238.

lichkeit eintretende v e r n ü n f t i g e, auf die Weise wirksam geworden sind, verlieren sie beide ihren Zwang, und die Freiheit entspringt aus dem Gegensatz dieser zwei Notwendigkeiten. Da die Freiheit erst eintritt, nachdem diese beiden Triebe zur Aktivität kamen, muß die menschliche Entwicklungstheorie zeigen, daß das Fehlen der Freiheit eine Wirklichkeit während der Stadien war, in denen der eine Grundtrieb wirksam war, ohne von dem anderen im Gleichgewicht gehalten zu werden. Die Erfahrung lehrt uns daß der sinnliche Trieb dem Erwachen der Vernunft vorausgeht<sup>1)</sup>. Da der heranwachsende Mensch nun niemals von der Sinnlichkeit zur Vernunft, vom Gefühl zum Denken übergehen kann, muß der Zwang dieses Zustandes auf einmal überwunden und dadurch beibehalten werden, daß man gewissermaßen, um die beschwerte Wagschale zu heben, auch der anderen Wagschale ausreichendes Gewicht gibt. Das Resultat der psychologischen Untersuchungen, die Schiller für seine ästhetischen Zwecke benutzt, ist daher folgendes: „Das Gemüt geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich tätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen und, wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den p h y s i s c h e n, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den l o g i s c h e n und m o r a l i s c h e n nennt, so muß man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den ä s t h e t i s c h e n heißen“<sup>2)</sup>.

Schiller entwickelt dann seine Ideen über einen doppelten Zustand von Bestimmbarkeit und einen doppelten Zustand der Bestimmung: Die Seele ist bestimmbar, nur insoweit, als sie überhaupt nicht bestimmt ist — welche Bestimmungslosigkeit, weil ihr Realität fehlt, endlos ist —, aber sie ist auch bestimmbar, weil

<sup>1)</sup> Seltsam, diese ganz richtige Wahrnehmung in Schillers meistens idealistischen und verkehrten Darstellungen zu konstatieren.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 237, 238.

Vgl. unsere einleitende, kritische Bemerkungen.



sie bei ihrer Bestimmung nicht eingeschränkt wurde — welche ästhetische Bestimmbarkeit eben dadurch endlos ist, daß sie alle Realität in sich vereinigt. Da die Eigenschaft der Seele, bestimmt zu sein, gleichfalls doppelt ist, — teils weil sie überhaupt eingeschränkt ist im Gefühl, teils weil sie sich kraft ihrer eigenen absoluten Macht selbst einschränkt im Denken — erkennt Schiller, daß das, was das Denken in Bezug auf die Bestimmung geleistet hat, die ästhetische Sinnesverfassung in Bezug auf die Bestimmbarkeit bedeutet<sup>1)</sup>. Die Bestimmungslosigkeit, als eine leere Unendlichkeit, besitzt in dieser ästhetischen Bestimmungsfreiheit, als einer erfüllten Unendlichkeit, ihr reales Gegenstück.

So erhalten diejenigen recht, die den Menschen im ästhetischen Zustand gleichsam auf dem Nullpunkt stehen sehen, denn die Schönheit ist in sich selbst vollkommen interessenlos und läßt sich weder in den Dienst intellektueller Absichten ziehen noch für irgendwelche moralischen Zwecke gebrauchen. Aber gerade dadurch erreicht die Schönheit etwas Unendliches. Sie gibt uns erst das wahre Menschensein und kann daher mit Recht unser zweiter Schöpfer genannt werden. Bedeutet die Schönheit einerseits den Nullpunkt darum, weil sie sich nicht direkt in etwas, das anderen seelischen Gebieten zugehört, auslöst, so ist sie doch in ihrer mittelbaren Bedeutung für alle diese Gebiete voll von Leben. Sie ist Grund und Möglichkeit für alle, führt ihnen das Leben der Unendlichkeit zu und bedeutet deshalb — zu tiefst gesehen — einen Zustand höchster Realität. Der ästhetische Zustand ist gleichsam erfüllt von der Ewigkeit. Daran, daß sie eben diesen Zustand weckt und nicht direkt irgendeine Tätigkeit der einen oder anderen Art auslöst, erkennt man die wahre Kunst. „Diese hohe Gleichmütigkeit und Freiheit des Geistes mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein echtes Kunstwerk entlassen soll, und es gibt keinen sicheren Probierstein der wahren ästhetischen Güte. Finden wir uns nach einem Genuß dieser Art zu irgend einer besonderen Empfindungs- oder Handlungsweise besonders hingezogen, von einer anderen hingegen ganz und gar abgestoßen, so

<sup>1)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 240.

dient dies zu einem untrüglichen Beweise, daß wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben, es sei nun, daß es an dem Gegenstand oder an unserer Empfindungsweise oder (wie fast immer der Fall ist) an beiden zugleich gelegen habe" <sup>1)</sup>).

Durch die Beherrschung des widerstrebenden Materials soll der Künstler seine Arbeit zum Träger dieses Wirkens machen. Die Widerstände dagegen, die nicht zuletzt in diesem bearbeiteten Stoff liegen, müssen überwunden werden. Denn das Material an sich wie auch der Inhalt bedeuten immer eine Beschränkung des Geistes, weshalb man stets nur von der Form selbst die Befreiung erwarten kann, die in der ästhetischen Stimmung liegt. „Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, daß er den Stoff durch die Form zurückdrängt, und je imposanter, anmaßender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit seiner Wirkung sich vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphierender ist die Kunst, die jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet. Das Gemüt des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frei und unverletzt bleiben, es muß aus dem Zauberkreise des Künstlers rein und vollkommen wie aus den Händen des Schöpfers gehn" <sup>2)</sup>), denn der Begriff der Schönheit besteht darin, ganz affektlos und ohne jede unterweisende oder moralisierende Tendenz zu sein" <sup>3)</sup>).

Der Weg zur Verbesserung der Menschheit geht durch diesen ästhetischen Zustand. Denn die Entfernung zwischen der rein natürlichen und rohen Daseinsform und dieser ästhetischen ist größer, als von dieser letzteren zur moralischen hin. Wenn also auch die Schönheit keine direkte Beziehung zur Moral hat, so gilt doch bei der Arbeit für die Sittlichkeit der Menschheit die Parole: erziehe sie ästhetisch, lehre sie, die Materie in einer höheren Form der Freiheit zu überwinden. Die Kultur der Schönheit eröffnet auf diese Weise schon Wege zum Innern durch die edle Form,

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 243.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 245.

<sup>3)</sup> Fehlerhaft. Vgl. unsere kritischen Bemerkungen zu der Gesamtdarstellung Schillers.

die sie dem äußeren Leben gibt. Und so wird sowohl die Menschheit wie der einzelne Mensch das höchste Stadium seiner Entwicklung erreichen können.

Das erste Stadium zeigt uns den Menschen in seinem physischen Zustand, in dem er als Zufall und Einzelercheinung der auf analoge Weise erfaßten Natur ganz und gar unterworfen ist. Sein eigenes Wirken auf die Umgebung, wie auch das Wirken der Umgebung auf ihn, liegt nur in der unmittelbaren Berührung und dem rastlosen Jagen der Bedürfnisse, und die Grenzen dieser gegenseitigen Einwirkungen sind die, wie sie von vollkommener Ermattung und zufriedengestellter Begierde gesetzt werden. Die Vernunft mit ihrer Folgeerscheinung, der Erkenntnis des Menschen von seinem eigenen Wert, ist also zu Beginn durchaus noch nicht erwacht. Und wenn sich die ersten Zeichen einer erwachenden Vernunft schon in diesem ersten Stadium zeigen, so führt sie doch die Befreiung zur wahren Menschheit noch nicht mit sich. Der Trieb zum Absoluten kann in diesem naturgebundenen Zustand nicht zum Fortschauen von seiner eigenen begrenzten Individualität oder dem vergänglichen Sein werden, sondern ist vielmehr ein irreführender Versuch, den zeitlichen Dingen eine unendliche Ausdehnung und absolute Gültigkeit zu geben<sup>1)</sup>. Wenn die Einbildungskraft die bis zum gegenwärtigen Augenblick begrenzten Schranken des Tierischen überschreiten will und nach unbegrenzter Zukunft strebt, das Herz jedoch gleichzeitig nur dem einzelnen Vergänglichen und dem zufälligen Augenblicke dient, so bleibt der Vernunftstrieb in diesem Anfangstadium bei einer unbegrenzten Forderung, und die ersten Früchte sind Trauer und Furcht. Ähnlich legt Schiller dann dar, wie in diesem Stadium des Sinnlichen auch das Heilige im Menschen, das erwachende, moralische Gesetz, dieser Irreführung nicht entgeht. „Da es bloß verbieternd ist und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm so lange als etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geljer: A. A. Bd. II S. 8, 9.

bloß die Fessel, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreiung, die sie ihm verschafft" <sup>1)</sup>).

Wenn der Mensch durch das Denken die äußere Umgebung mit der Form der Freiheit gestaltet, verliert diese ihre frühere furchtbare Natur einer zwingenden Macht und wird vielmehr dem Menschen in seiner freien Betrachtung als Objekt unterworfen. Da nun der ästhetische Zustand zwar eine solche Gesaltung von der reinen Ideenwelt aus vornimmt, aber doch nicht ein Verlassen der Sinnenwelt bedeutet, so ist die ästhetische Einheit eine wirkliche Vereinigung von Stoff und Form, Aktivität und Passivität, und beweist hiermit die Möglichkeit einer ewigen Verwirklichung in das Unendliche. Hier ist also, meint Schiller, der Weg gefunden von sinnlicher Abhängigkeit zu moralischer Freiheit.

Hieraus folgt auch, daß die ästhetische Stimmung keineswegs ihren Ursprung aus der Moral herleiten kann, sondern als eine Zufälligkeit und eine glückliche Gunst und Gabe der Natur angesehen werden muß. Ganz im Gegensatz zu historischen Facta meint nun Schiller, harte äußere Verhältnisse und Lebensumstände würden ihr Hervortreten verhindern, während andere wieder günstig auf sie einwirken. Ist die Einbildungskraft mit allzu starken Banden an die krasse Wirklichkeit geknüpft, so kommt man niemals zur Schönheit. Dies geschieht nur da, „wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht und dennoch sich von der Einfalt der Natur nie verirrt" <sup>2)</sup>. Der ästhetische Zustand zeigt also den Beginn seines Hervortretens durch eine Befreiung vom Realen an, eine Freude am Schein und eine Neigung für das „Spiel“.

Die freie ästhetische Fähigkeit, die Form schätzen zu können, und sie mit den Augen als einen selbständigen Wert zu genießen, ist das Resultat dieses „Spieltriebes“, der sich dann in der Fähigkeit der nachbildenden Kunst manifestiert, die Form von ihrer Verkörperung ablösen zu können. Diese Kunst des Scheins hat ihren Ursprung in der Welt des Scheins, im wesenlosen Reich der Einbildungskraft, in der sogar das Lebende nur als äußere

---

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 256.

Leider hat Schiller nicht das Positive im moralischen Gesetz entdeckt.

<sup>2)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 263.

Erscheinung auftritt, und das Wirkliche als Idee. Weil die Erfahrung zeigt, daß bei einzelnen Menschen und ganzen Völkern, bei denen diese selbständige Liebe zur Gestalt und zum Schein vorhanden ist, stets das Ideal das wirkliche Leben und der Unsterblichkeitstraum die zeitliche Existenz beherrscht, wird dadurch der moralische mittelbare Wert des ästhetischen Zustandes als das große Versöhnungsmittel zwischen Natur und Geist offenbar.

Auf die Frage, in welcher Ausdehnung der Schein in der moralischen Welt Berechtigung hat, kann Schiller deshalb antworten: „Insoweit es ästhetischer Schein ist, das heißt, Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht. Der ästhetische Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden und wo man es anders findet, da wird sich ohne Schwierigkeit zeigen lassen, daß der Schein nicht ästhetisch war“ <sup>1)</sup>). Dies bedeutet keinesfalls irgendwelche Gefahr für Wirklichkeit und Wahrheit, denn die Verwirklichung der ästhetischen Ideen setzt ein so hohes Stadium voraus, daß man einen Mißbrauch nicht zu fürchten hat. Freiheit des Herzens und Energie des Willens, wie sie diesen Zustand auszeichnen, werden immer davor schützen.

Die ersten Ansätze zu einer Überwindung finden sich schon im — auch bei Tieren vorhandenen — physischen Spiel, das einem überfließenden Reichtum und Überschuß an Lebenskraft entspringt, aber doch noch ganz materieller Art ist und sich aus den Naturgesetzen allein erklären läßt. Inmitten der verwirrenden und grotesken Schöpfungen dieses Spieltriebes drängt sich nun der ästhetische Sinn hervor und reizt die Einbildungskraft, in einer freien Form die Herrschaft der Ideen und des Scheins über die Natur zu manifestieren. Damit ist der Übergang zum ästhetischen Spiel gewonnen <sup>2)</sup>). Da wir in diesem Zustand das Schöne zugleich als Individuum und als Geschlecht genießen, da die Schönheit allein alle Welt glücklich macht und jedes vergängliche Wesen seine Schranken vergißt,

---

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 267 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 265.

Gelzer: A. A. Bd. II S. 14, 15.

Vgl. auch Molin: A. A. S. 83 f., 93.

wenn es genießt, so ist der Ästhetische Staat die einzige Verwirklichung der Gemeinschaftsidee, weil nur er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums zu vervollkommen vermag.

Mit diesem Schlußsatz ist Schiller auch an den Schluß<sup>1)</sup> seiner Ästhetischen Darstellung gelangt und von dem errungenen, ästhetisch-historischen Grundstandpunkt kommen nun aus sich selbst die Antworten auf alle Fragen und Problemstellungen, die in dieser Abhandlung aufgeworfen wurden.

Es ist ein poetischer und ganz und gar idealistischer Versuch, die Problemstellung zu lösen, welche Schiller doch nicht gelungen ist. Wie Geijer sich der poetischen Wendungen Schillers für seine eigene Darstellung bediente, ist durch dieses vergleichende Referat deutlich offenbar<sup>2)</sup>. Es handelt sich hier nicht um seelenloses Kopieren oder ein literarisches Plagiat, selbst wenn die Worte beider Denker oft genug recht ähnlich klingen. Es ist nur dieses Abhängigkeitsverhältnis, das feststeht, daß Geijer unter Schillers Führung an dessen Erkenntnissen Teil hatte, und die Absicht des großen deutschen Ästhetikers war ja gerade seine Mitmenschen auf den harmonischen, alles versöhnenden Wert der Schönheit hinzuweisen. Er wollte, daß auch andere die gleichen Gefühle, Gedanken und Bewegungen haben sollten, die er selbst vor diesem „dritten Reich“ hatte<sup>3)</sup>. Denn sowohl bei ihm wie später auch in Geijers Preisschrift ist ein Unterton von Jubel und stiller Hingenseinheit durch die ganze Darstellung zu spüren bis zu dem sogenannten Resultat: „Mitten in dem fruchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der Ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen, entbindet“<sup>4)</sup>.

Auch die zweite wichtigste von Schillers Ästhetischen

---

<sup>1)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 269—278.

<sup>2)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 3, 16, 25.

<sup>3)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 275, 276.

<sup>4)</sup> Schiller: A. A. Bd. III S. 275.

Abhandlungen, „Über Anmut und Würde“, hatte einen bedeutenden und sichtbaren Einfluß auf die Preisschrift<sup>1)</sup>. Ich brauche nur hinzuweisen auf die oben behandelten Partien in ihrem letzten Teil über die befreiende und mildernde Tätigkeit der Schönheit gegen Zwang und Rohheit. Da es mehr unsere Absicht war, einen allgemeinen Eindruck von den Schillerschen Voraussetzungen der Geierschen Gedanken zu geben, als hier und da im Detail eine sichtbare Abhängigkeit zu beweisen, haben wir die ästhetischen Briefe für unsere Analyse gewählt, weil sie uns mehr als die eben genannte Schrift ein gründliches Bild von Schillers ästhetischem Grundstandpunkt vermitteln.

Da diese Abhängigkeit Geijers von Schiller im allgemeinen nur flüchtig behandelt worden ist, schien dieses ausführliche Schillerreferat notwendig, besonders mit Rücksicht auf den Gesichtspunkt, unter dem wir die Preisschrift Geijers sehen wollten, nämlich als ein Mittel, uns in seine allgemeine ästhetische Grundanschauung einzuführen<sup>2)</sup>. Untersuchte man diese Schriften aus anderen Gesichtspunkten, so würden sicher andere Beziehungen mehr in den Vordergrund treten. Trotz der Abhängigkeit von Schiller ist Geijer schon in dieser Schrift nicht wenig selbständig. Vergleichen wir nun nach dem Schiller-Referat die beiden Ästheten miteinander, so treten uns besonders folgende Verschiedenheiten ins Auge.

Die grundlegenden Bestimmungen Schillers, daß die ästhetische Betrachtung uninteressiert ist, und daß sie als solche die einzige Lebenshaltung ist, die den Menschen von den „Fesseln“ der Naturbegehren befreit, vermissen wir bei Geijer. Geijers Bewunderung der wirklichen Natur, Gottes schöne Schöpfung, hat ihn von dieser Einseitigkeit gerettet.

Ganz im Gegensatz zu Schiller tritt ja, wie wir gesehen haben, die neue Welle des Naturtriebes von der Natur selber angeregt als eine Bedingung für und Reize zur ästheti-

<sup>1)</sup> Vgl. Schiller: A. A. Bd. III S. 112, 114, 118, 126, 137.  
Geijer: A. A. Bd. II S. 39, 41, 46.

<sup>2)</sup> Vgl. „Das alte nordische Volkslied“. Bd. I S. 162, 163.  
Vgl. auch Geijers demütige Schillerkritik in „De stilo historico apud romanos“. S. 13, 15.

schen Anschauung hervor. Der Reichtum des Naturtriebes formiert sich nach Geijer als poetisches Gefühl.

Auch hat Geijer nicht die schillerschen Begriffe: Formtrieb, Sachtrieb und Spieltrieb aufgenommen. Folglich steht Geijer auch ganz fremd Schillers Auffassung gegenüber, daß das ästhetische Leben ein notwendiges Mittelglied ist zwischen natürlichem und moralischem Leben. Wahrlich meint er, daß der Mensch das Ideale unmittelbar durch die Einbildungskraft greift; aber die Einbildungskraft ist ihm nicht, wie für Schiller, nur ein Organ für ästhetische Auffassung, sondern, wie wir gesehen haben, ein Organ metaphysischer Erkenntnis.

Besonders in seinen poetischen Wendungen stimmt er mit Schiller überein. Doch müssen wir immer bedenken, daß Geijer, trotz der oft wörtlichen Übereinstimmung nicht Schillers Idealismus gutnahm. Sachlich stimmen sie folglich nur überein in den ästhetisch-moralischen Ansichten:

1. Beide behaupten gegen Kant, daß die vollendete Tugend immer mit Neigung für Gehorsamkeit des Pflichtgebotes vereint ist, und daß also die Anmut eine Gratie ist, die dem Wesen der Tugend zukommt.

2. Beide verfochten auf neuhumanistischem Grund die große pädagogische Bedeutung der Einbildungskraft: als Organ für künstlerische Auffassung befördert sie das moralische Leben.



## VIII. Philosophie und Religion nach den Schriften der Jugendjahre

Die religionsphilosophischen Schriften des jungen Geijer, die die historisch-ästhetische Spekulation der Preisschrift in theologischen Fragestellungen und Problemen weiter führen, sind folgende: „Über falsche und wahre Aufklärung mit Rücksicht auf die Religion“ (1811), „Das Verhältnis der Geschichte zur Religion“ (1811), „Der Nutzen der Geschichte“ (1819) und vor allem „Thorild, zugleich ein philosophisches und unphilosophisches Bekenntnis“. Der ersterwähnte Versuch, die Aufklärungsphilosophie zu überwinden, ist hinsichtlich seiner Bedeutung mit Schleiermachers Reden verglichen worden <sup>1)</sup>. Auch in den späteren Schriften wäre ein starker Einfluß von dem großen Theologen wahrnehmbar. Wie Schleiermacher sich sowohl zu der intellektualistischen Orthodoxie als auch zu dem pietistischen Gefühlschristentum, als supranaturalistischer Rationalist ablehnend verhielt, so sollte Geijer hier mit seinen Ideen von Wissen und Offenbarung zwischen der noch nachwirkenden Aufklärungstheologie und dem Obskurantismus der neuen Romantik vermittelt haben <sup>2)</sup>. Dies Urteil klingt zwar plausibel. Es ist doch nicht richtig, obgleich es von einigen hervorragenden Forschern unterstützt ist <sup>3)</sup>. Das Bedeutendste in der ersterwähnten Schrift ist ein Nachtrag, der zuerst in der Ausgabe von 1842 erschien <sup>4)</sup>. So sind auch die übrigen Schriften von Geijer selbst später kommentiert. Die schein-

<sup>1)</sup> Werner: Art. „Geijer“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“. II S. 1193.

Landquist: A. A. S. 404, 408.

<sup>2)</sup> Ahlberg: A. A. S. 61.

<sup>3)</sup> Geijer behauptet ja immer die religiöse Gegenstandswelt als eine wirkliche und als Objekt des Erkenntnisinns, der das zentrale Vermögen des Menschen ist. Vgl. Gesammelte Werke Bd. II S. 177 und dazu Schleiermachers Reden. Stockholm 1924. S. 10—13.

<sup>4)</sup> A. A. S. 86—104. Hier lehnt er nicht nur mit größerer Strenge als zuvor die in den Jugendschriften bekämpften Ansichten ab. Er zeigt auch, daß seine jüngeren Meinungen nicht mit einer Bestimmung der Religion als ein Erleben des Universums und ein Gefühl der Unendlichkeit übereinstimmen. Er polemisiert auch gegen die Alleinheitslehre in der Schellingschen Form. Vgl. Schelling: Darstellungen aus dem System der Philosophie Upsala Edition 7. b. S. 196: „Der Philosoph kennt nicht verschiedene Wesen, sondern nur ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung.“ usw.

bar Schleiermacherschen Sätze sind aber nie entwickelt worden. In den Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit, wo er umständlich Hegel, Schelling und Fichte behandelt, schweigt er über Schleiermacher<sup>1)</sup>. Ich habe auch einen Umstand gefunden, der es direkt unglaublich macht, einen Einfluß Schleiermachers auf den jungen Geijer zu mutmaßen. Um 1824 — Thorild erschien ja 1820 —, da Geijer eine große deutsche Reise machte, hatte er Schleiermacher nur ganz oberflächlich studiert. Bei einem Besuch findet er ihn persönlich reizend, aber die Lehre Schleiermachers ist ihm fremd<sup>2)</sup>. Auch deutet in späteren Briefen und Schriften nichts auf eine besondere Begeisterung für den Verfasser der berühmten Reden. Möglich ist, daß in der Schrift „Über falsche und wahre Aufklärung“ ein indirekter Einfluß dieser Reden Schleiermachers vorliegt. Jedenfalls müssen alle die oben erwähnten Schriften im Zusammenhang mit einander gesehen werden, wenn man eine rechte logische Auffassung des inneren Ganges der Ideen Geijers von Philosophie und Religion erhalten will. In den theologischen und philosophischen Jugendschriften finden wir das Prinzip der Persönlichkeit nicht so schön und klar ausgesprochen wie zum Beispiel in den späteren Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit (1841—1842). Deshalb müssen wir mit Erlaubnis damit zufrieden sein, vor allem den jungen Geijer hier als Mittler zwischen der alten und der neuen Schule, als selbständigen Jünger, pietätvollen Deuter und Kritiker Schellings zu bezeichnen<sup>3)</sup>. War ihm Schiller als Ästhetiker lieb und nachfolgenswert, so schien ihm doch immer Schelling als Philosoph größer. Denn hinsichtlich der Intentionen der ganzen religionsphilosophischen Anschauung konnte er sich keinen ehrlicheren Sucher als diesen persönlichen Freund denken<sup>4)</sup>. Auf der Höhe seiner Begeisterung für diesen Lehrvater sucht er selbst doch mit demütiger

<sup>1)</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit. S. 92—101.

<sup>2)</sup> Geijers „Minnen“. S. 121.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 71, 72, 104, 200, 201, 223—225.

<sup>4)</sup> Von seiner persönlichen Freundschaft zu Schelling vgl. A. A. Bd. I S. 110.

Überhaupt hat Schelling einen beinahe magischen Einfluß auf seine Schwedischen Freunde ausgeübt. Atterbom nennt ihn „einen Halb-

Dankbarkeit und männlichem Vertrauen noch etwas Selbständiges und Neues zu schaffen. Ich kann diese Bestrebung, den pantheistischen Idealismus Schellings zu überwinden, nicht besser charakterisieren als einen Versuch, den metaphysischen Idealismus der Romantik mit einem realistischen Offenbarungsglauben zu vereinen<sup>1)</sup>. Der Zweck seiner Schriften während dieser Jahre ist, mit der jüngeren Schule Schellings aus dem Zirkel des Pantheismus herauszukommen.

Diese Bestrebungen sind doch nach Geijers Meinung immer resultatlos, solange die Einheit und der Gegensatz von Natur und Intelligenz als die höchste Einheit und der höchste Gegensatz anerkannt werden. Denn eine solche Auffassung muß ja vergebens die Natur sublimieren und mystifizieren, um sie zu der Höhe der Intelligenz heben zu können. Anstatt dieser Versuche wünscht er selbst eine Philosophie zu schaffen, wo die in Realitäten verankerte Vernunft das höchste Prinzip ist. Wie die Aufklärungsphilosophie stellt er noch die Vernunft als höchstes Prinzip auf. Doch muß diese in Realitäten verankert sein. Damit meint Geijer, daß die Empirie notwendig ist, denn erst durch sie wird die richtige Erkenntnis der realen Außenwelt möglich. Wir deuten ihn deshalb richtiger, wenn wir das höchste erkenntnistheoretische Prinzip gerade als das Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen der Vernunft und der durch Empirie erkennbaren wirklichen Außenwelt beschreiben. Jedes System, das auf unfertigen Abstraktionen ruht, führt nur zu exzentrischen Resultaten.

Wie die ästhetische Bildung für Geijer eine Veränderung von Notwendigkeit zu Freiheit und von Freiheit zu Notwendigkeit bewirkt, so ist ihm die wahre Vernunft immer ein Philosophieren mit seinem Anfangspunkt in der Existenz, die eine gesetzgebundene Wirklichkeit ist, immer in sich selbst etwas Vernünftiges. Die Philosophie erscheint Geijer also als die Darstellung der höchsten Einheit — eine

---

gott" und kann niemals mit selbständigen kritischen Bemerkungen wie Geijer kommen. Vgl. „Praeliminarien zu einer Poetik“. Phosphoros 1811. S. 32.

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 199, 200, 204, 208, 224, 238.

Einheit, die aus Gegensätzen gewonnen ist <sup>1)</sup>). Es ist zu vermuten, daß Geijer hier die Moralphilosophie Kants in Metaphysik zu verwandeln sucht <sup>2)</sup>). Das Ergebnis aber wird nicht so klar, wie gewünscht wäre. Mehr er selbst ist er, wenn er diese Einheit vom individuellen Gesichtspunkt aus betrachtet, und dann ihr Ideal als das der vollkommenen Menschen beschreibt. Mehrere Ausdrücke Geijers können so gedeutet werden, als hätte der Mensch ein eigentümliches Vermögen, das ihn mitten in der Welt in Kontakt mit dem Kern der Wirklichkeit führt (vergleiche seinen berühmten Satz: „Die Geschichte ist die Wissenschaft von dem, was geschieht in dem, was zu geschehen scheint!“ <sup>3)</sup>), ein Vermögen oder Sinn, der zugleich ein moralischer Sinn ist. Jeder Sinn aber ist ein Sinn für Wirklichkeit. Geijer meint, wenn ein Sinn da ist, muß auch eine entsprechende Wirklichkeit existieren. Deshalb gewinnen erst durch die Religion die moralischen Ideen ihre volle Realität.

Geijer faßt nun dieses metaphysische Vermögen einerseits in einer höheren Meinung als einen inneren Sinn, wodurch das Übersinnliche geoffenbart wird, anderseits in einer höheren Meinung als einen äußeren Sinn, wodurch die übersinnlichen Realitäten in irdischer Gestalt wahrnehmbar sind. Der Sinn ist ihm also: <sup>4)</sup> 1. Die Quelle jeder Erkenntnis. 2. Der Anfang und die Vollendung der Wissenschaften. 3. Das einzige Vermögen, das die Einheit und die Ganzheit des Daseins faßt. Dieses Vermögen ist das höchste Erkenntnisorgan des Menschen. Es ist nicht richtig, meint Geijer, daß dieser Sinn, den man auch in wahrer Meinung „sens commun“ nennen kann, in der Philosophie so diskreditiert worden ist, nachdem es zunächst das Lösungswort der großen Masse des Volkes gewesen ist.

Die Aufgabe der Philosophie scheint Geijer die Reinigung und Erläuterung dieses Vermögens zu sein. Er meint also — und in dieser Meinung glaubt er mit den damaligen deutschen Denkern überhaupt übereinzustimmen —, daß die Religion gerade die lautere, gesunde Vernunft ist, die

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 195, 191, 68.

<sup>2)</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft. 5. Aufl. S. 672.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. III S. 78.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. III S. 191, 192, 174, 213.

der Geist Gottes in uns zu pflanzen und herzustellen sucht. Die allgemeine „Gesundheit“ der Vernunft, wie die Aufklärungsphilosophen sie lehrten, ist auch für Geijer der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den alles vorausgesetzt wird, was eben zu beweisen ist. In seiner Kritik der vulgär aufgefaßten „reinen Vernunft“ benutzt Geijer zum Teil Kants Darstellungen in: „Über das radikale Böse“ <sup>1)</sup>. Er ist strenger als Kant, nicht so intellektuell wie er, denn Geijer will ja immer sein Philosophieren mitten im Menschenleben beginnen. Er will durch seine Philosophie die Seele von der Dunkelheit reinigen und befreien, und sie zu der Aufklärung hinaufführen, wo sie die göttlichen Dinge und die Gründe der natürlichen Dinge fassen kann. Da diese Reinigung der höchste Zweck der Spekulation ist, kann sie nicht von der Philosophie, die allein Theorie sein will, gewonnen werden. Die Reinigung des metaphysischen Vermögens muß daher auch eine praktische, jede menschliche Lebensäußerung erfassende Angelegenheit sein.

Die Idee, die im lebendigen Handeln wirksam ist, also das produktive Wissen, muß folglich für die Betrachtung Geijers immer ein Wissen *sensu eminenti* sein <sup>2)</sup>. Kant meint, daß solche Ideen niemals konstitutiv benützt werden können, so daß uns durch diese etwa Begriffe von besonderen Gegenständen gegeben werden können. Sie können nur hypotetisch benützt werden, um die Gebäude der menschlichen Erkenntnis zu einem Ganzen zu vollenden. Der Punkt, auf welchen der Verstand zuletzt hingewiesen wird, ist also für Kant ein imaginärer Phokus, und man muß sich immer gegen die Illusion wehren, daß alle diese Richtlinien aus einem wirklichen Gegenstand emanieren <sup>3)</sup>. Doch ist ein solcher unwirklicher, aber postulierter Punkt nach Kant notwendig, um die Begriffe in ihrer höchsten Einheit und größten Erweiterung darzustellen. Geijer stimmt zum Teil mit Kant überein, aber sein Denken fügt kühn und freimütig dazu: Gewiß wäre dieser Phokus, das höchste Ziel und die schönste

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 197.

Vgl. auch Kant: Über das radikale Böse. S. 6 ff.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 199, 84, 85.

<sup>3)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 200 ff.

Einheit aller Gedanken, ganz und gar imaginär, wäre nicht Gott offenbar. Die Wirklichkeit Gottes muß erlebt werden, denn Existenz ist immer nur durch Erfahrung wahrnehmbar. Die Philosophie hat niemals einen zuverlässigen Beweis der Existenz der äußeren Dinge gebracht <sup>1)</sup>. Auf dieselbe Weise kann die Existenz Gottes nicht bewiesen werden. Es kann nur dargestellt werden, wie durch die Annahme dieser Existenz alle Forderungen der Vernunft zufriedengestellt werden. Geijer will also als Quelle des Philosophierens nur den höchsten Verstand, die durch das göttliche Wort gereinigte und geläuterte Vernunft anerkennen <sup>2)</sup>.

Geijers Bruch mit der Aufklärungsphilosophie wie auch sein realistisches Korrigieren seiner eigenen philosophischen Lehrväter sind in diesen Gedanken ganz klar und deutlich ausgedrückt. Die Vernunft sieht er befriedigt nur in der vollen Vereinigung mit ihrem höchsten Gegenstand. Dieser Gegenstand aber ist eine Existenz, die — wenn sie wirklich einmal von oben geschenkt ist — die Vernunft wohl zu fassen imstande ist. Sie kann diese Existenz aber unmöglich aus sich selbst zeugen. Die Offenbarung ist deshalb eine überall gegenwärtige, lebendige Tatsache. Jeder Mensch kann, wenn er ernsthaft sucht, sich von dieser höheren Existenz überzeugen. Das Erkenntnisvermögen, das die Offenbarung zum Gegenstand hat, garantiert für Geijer die Realität der beiden Ideen, die der eigentliche Inhalt aller Religions- und Moralsysteme sind: die Idee vom vollkommenen, das heißt göttlichen Menschen und die Idee von der vollkommenen Gemeinschaft.

Mit dieser Auffassung von Glaube und Wissen, von Religion und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnis, kann schon der junge Religionsphilosoph Geijer zu einer positiven Schätzung des christlichen Glaubensbestandes vordringen <sup>3)</sup>. Stützt er sich in den rein erkenntnistheoreti-

---

<sup>1)</sup> Doch meint Geijer, das Dasein Gottes und das Dasein der wirklichen Außenwelt seien schon mit der menschlichen Seelenausrüstung gegeben, wenn er sich auch nicht zutraut, dies mit zwingender Logik zu beweisen.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 263—267, 202, 85.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 129, 130 ff.

schen Bestrebungen auf Schellings Identitätsideen<sup>1)</sup> und Kants Postulatenlehre<sup>2)</sup>, so ist er als theologisierender Philosoph nicht wenig von Hegel und der ältesten konservativen Hegelschen Schule beeinflusst<sup>3)</sup>. Aber auch hier bricht die werdende Persönlichkeitsauffassung alle Hemmungen und macht die Anschauung Geijers inniger und mehr biblisch als die seiner Gegner und merkwürdigerweise auch als die seiner Gesinnungsgenossen. Besonders ist ja, wie schon bemerkt ist, seine Stellung zu Schelling auffällig. Nur im Christentum findet er ein System, das er gefordert hat, wo alle Gedankenkreise mit Gott nicht nur beginnen, sondern mit Gott auch enden. Die Einheit, die Geijer im Gegensatz zu den romantischen Idealisten in der Philosophie sucht, hat als Voraussetzung ein höchstes „Ich“, das sich durch die Offenbarung zu der menschlichen Persönlichkeit niedersenkt und sich als ein höheres „Du“ mit meinem „Ich“ vereinigt<sup>4)</sup>. Den „französischen“ Materialismus — er meint Descartes und Locke — lehnt er streng ab, und auch das System Fichtes verneint er aus denselben Gründen: der Gottesbegriff ist entweder in eine physische Notwendigkeit oder in eine moralische verwandelt. Auch die „Übergangssysteme“ eines Spinoza und Leibniz scheinen ihm den wahren Gottesbegriff zu zerstören. Entweder bleibt man im reinen Pantheismus stecken, oder man kommt zu einem intellektuellen, ideellen, neuen Pantheismus wie Leibniz<sup>5)</sup>. Die Ungleichheiten sind klein. Das eine System sagt: Gott ist die einzige Natur, von welcher alle Naturen nur Modifikationen sind. Das andere System sagt: Gott ist die einzige Intelligenz, von welcher alle übrigen Intelligenzen nur Modifikationen sind. Kants System kann auch zu diesen „Übergangssystemen“ gerechnet werden

<sup>1)</sup> Vgl. Schelling: A. A. S. 240 und Geijers Ideen von der Erleuchtung des Verstandes durch Reinigung. „Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieses vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur. Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein — Er selbst, der Existierende — wohnt im reinen Licht, denn er allein ist von sich selbst.“

<sup>2)</sup> Kant: A. A. S. 680.

Vgl. Falkenberg: Geschichte der neueren Philosophie S. 361.

<sup>3)</sup> Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Schwed. Ausgabe. S. 23, 45 68. Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 106—115.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 184.

<sup>5)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 178—181, 265—267.

„Das Pantheistische bei Kant steckt in seinem Ding an sich, das jeder Objektivität zu Grunde liegen soll, ohne doch selbst Objekt oder Gegenstand der Erkenntnis werden zu können. Da dasselbe bei ihm auch von Gott gelten muß, so ist wenigstens nicht möglich, sein Ding an sich von Gott zu scheiden. Das System Schellings vereint den realistischen und den idealistischen Pantheismus, aus dessen „Alles“ oder „Nichts“ der Urheber dieses Pantheismus „in späteren Schriften und in dem eigentlich ideellen Teil des Systems immer mehr einen Übergang zu dem persönlichen Gott des Christentums sucht“ <sup>1)</sup>).

Die realistische Philosophie muß, meint Geijer, sich selbst die ganze, göttliche, geoffenbarte Wahrheit zu-eignen. Die Philosophie als wissenschaftliche Disziplin ist ihm nur die rein subjektive Wissenschaft, die Wissenschaft in seiner reinen Möglichkeit oder allgemeine Erkenntnislehre. So betrachtet ist sie nur Propädeutik zu der wirklichen Erkenntnis und wird objektiv nur in ihrer Selbstrealisation durch die übrigen Wissenschaften. Ihr vollkommenes Objekt ist die höchste Wissenschaft: die Gotteslehre (Theologie), die auf Offenbarung gegründet ist <sup>2)</sup>). Jede reelle Erkenntnis ist von einer nicht nur passiven, sondern auch aktiven Konkurrenz des Objekts selbst bedingt. Gott objektiv gefaßt, scheint Geijer deshalb immer mit Notwendigkeit der sich selbst offenbarende Gott zu sein. Er faßt Gott sowohl als Quelle der Subjektivität als auch der Objektivität, und zugleich auch als sein eigenes Principium essendie und cognoscendi auf <sup>3)</sup>).

Deshalb muß eine wirkliche, göttliche Transmutation im Menschen vorgehen, denn niemand kann überhaupt Gott fassen, wenn er nicht zuvor von ihm gefaßt ist. Der Gottesbegriff ist in dem Denken Geijers der Punkt, wo die Erkenntnis nur als der helle göttliche Sinn, als die göttliche Liebe selbst, in dem Menschen existiert. Die wirkliche Philosophie, die einen Inhalt und ein Dasein hat, kann er so nur in der Religion realisiert sehen.

---

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 179.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 224, 229.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 254, 252.



Jede wirkliche Erkenntnis ist Erfahrungserkenntnis <sup>1)</sup>. Darin steckt also ein Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen der höchsten Persönlichkeit und allen menschlichen Persönlichkeiten. Wie der Heiland sagt: Was ihr den kleinsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr auch mir getan, so ist der Mensch in Gott auch mit allen seinen Lebensgenossen vereinigt. Der unmittelbare Ausdruck der Einheit zwischen Mensch und Gott ist die Einheit des Menschen mit seinen Brüdern in der Welt <sup>2)</sup>. Geijer meint, diese gegenseitige Abhängigkeit als eine historische Tatsache beweisen zu können <sup>3)</sup>. Landquist meint, hier in diesem Theologisieren Geijers Einflüsse von Schleiermacher zu spüren <sup>4)</sup>. Wie oben konstatiert ist, läßt sich hinsichtlich des jungen Geijer ein solcher Einfluß nicht denken. Kants Lehre vom Reich der Zwecke, seine Formulierung des kategorischen Imperativs und Geijers eigene, von Schiller beeinflusste ästhetisch-philosophische Geschichtsbetrachtung sind Faktoren, die man in Betracht nehmen kann, wenn es gilt, diesen Übergang von Philosophie zur Religion bei Geijer rein philosophisch zu erklären, obwohl Geijer als fromm christlich erzogen eigentlich niemals von Philosophie zur Religion gekommen ist in dem Sinne, als wäre ihm die Philosophie etwas Primäres, die Religion aber etwas Sekundäres! Der Fall ist dann gerade ein gegensätzlicher!

Seine geschichtlichen Studien haben ihm übrigens eine eigene Position im Beurteilen der religiösen Vorstellungen gegeben. Er hat gefunden, daß die Gesellschaft, in ihre nur menschlichen Elemente aufgelöst, nicht minder als der einzelne Mensch eine Versöhnung vonnöten hat <sup>5)</sup>. Denn je mehr der Einzelne sich von der erwähnten Einheit absondern will, je tiefer fühlt jeder die ganze Unseligkeit der Notwendigkeit, die — auch unter gegenseitigem Haß — die Menschen dazu zwingt, immer eine schärfere, gegenseitige Abhängigkeit zu entwickeln. Deutlich ist ihm, daß die göttliche Versöhnung der Gesellschaft von einer göttlichen Erlösungstat der ganzen

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 222, 223.

<sup>2)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 204.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 133—139.

<sup>4)</sup> Landquist: A. A. S. 407.

<sup>5)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 80.

Welt ausgehen muß und auch von einer Offenbarung bedingt sein muß, wo Geist und Natur — beide aus ihrem eigenen, göttlichen Prinzip neugeboren — eine Einheit sind. Diese Versöhnungstat und diese Offenbarung sind nicht etwas nur Vollbrachtes. Sie sind immer in dem göttlichen Wort und in seinen Wirkungen wahrnehmbar. Das Wort aber kann nur durch den Geist wirken. Geijer setzt nun Gleichheitszeichen zwischen „die Versammlung Gottes“, die die selige Gemeinschaft Gottes Geistes ist, und „die göttliche Gesellschaft“.

Er teilt nicht die Meinungen der lutherischen Orthodoxie von einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche <sup>1)</sup>. Ich glaube mich im Rechte zu befinden, wenn ich behaupte: Geijers Kirchenbegriff ist vielmehr von demjenigen Luthers beeinflusst. Anfänglich scheint es eigentümlich, daß dieser Religionsphilosoph so treffend — im Gegensatz zu vielen Fachtheologen seiner Zeit — den Herzpunkt der Lehre Luthers von der Kirche finden und darstellen konnte. Bedenken wir aber die gewisse Ähnlichkeit Geijers mit Luther betreffs mehrerer anderer Lebensäußerungen, hört man auf, erstaunt zu sein <sup>2)</sup>. Auf Grund des ursprünglichen, lutherischen Kirchenbegriffs definiert Geijer nun die Kirche als eine äußere Anstalt, für das geoffenbarte Wort geschaffen. Aber nach seinem inneren Wesen ist diese Kirche die Gemeinschaft des heiligen Geistes, worin Gott jeder Zeit die Menschen ruft, mit sich versöhnt und beseligt. Wie Luther meint nun auch er, daß die Kirche seinem Prinzip gemäß allgemein und katholisch sein muß. Der Protestantismus muß sich als Protestantismus nur als vorläufig und vorübergehend fühlen, denn sein Wesen kann ja nicht in dem Protest liegen <sup>3)</sup>. Wie es keinen Partikulargott gibt, so gibt es eigentlich keine Partikularkirche. Der Protest der Reformatoren, meint Geijer nach der gewöhnlichen altlutherischen Apologetik, war nicht gegen die Katholizität der Kirche gerichtet, sondern nur gegen die Ansprüche, allgemein zu sein, von einer Kirche, die selbst

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 208.

<sup>2)</sup> Besonders 1810 studierte er sehr eifrig die Arbeiten Luthers. Mehrere Charakterzüge erinnern an den „Reformator“. Vgl. „Minnen“. S. 219. Gesammelte Werke: Bd. VIII S. 574, 596, 703.

<sup>3)</sup> Eine Fußnote zu „Thorild“. S. 203.

**schon seit langer Zeit durch weltliche Interessen und menschliche Mißbräuche nur eine Partikularkirche geworden war. Als Protest gegen jede kirchliche Katholizität ist so der eigentliche Protestantismus in einer Mehrheit von Sekten hervorgetreten, die nur einen Partikulargeist offenbaren, der immer durch ein inneres Licht der private Führer des einzelnen wird. Der wahre Geist ist also der allgemeine Geist.**

Mitten in der gegenwärtigen Offenbarungsrealität beginnend kann Geijer auch Grundzüge zu einer großen Offenbarungsdeutung entwerfen. Als Theologe ist er nicht formell orthodox, wohl aber konservativ und supranaturalistisch. Er wünscht eine praktische Dogmatik, die den Menschen in der gegenwärtigen Not dienen und helfen kann <sup>1)</sup>. Deshalb beurteilt er mehrere Finessen und Subtilitäten als unnötige Außenwerke. In seiner Auffassung von Trinität und Versöhnung kann man eine Neigung zum Modalismus und Patripassianismus nicht verhehlen <sup>2)</sup>.

In dreifacher Weise, sagt er, ist Gott offenbar: als Vater in der Natur, als Sohn in der Menschheit, als Geist in dem Wort und seinen Wirkungen. Die Dreifaltigkeit bedeutet nicht, wie die Kirchenlehre oft erklärt, drei besondere, von einander verschiedene Wesen mit besonderem Willen und Verstand. Theologisch definiert Geijer mit Mori den Begriff Person: *ens per se, ab aliis distinctum, quod intelligit et cum intellectu agit*. Eine Person ist folglich das Wesen, das eigenes Vermögen zu denken, zu wollen und zu handeln hat. Daraus folgt, meint nun Geijer, dreifaltiger Verstand und dreifaltiger Wille, also — wenn jede Person seinen eigenen Verstand und Willen hat — drei Substanzen. Er polemisiert gegen die vulgäre Deutung der Kirchenlehre. Keineswegs will er doch die Offenbarungstatsache der Trinität verleugnen. Er glaubt, Luther und anderen großen protestantischen Theologen darin zu folgen, daß er den seiner Meinung nach unbiblischen Ausdruck „drei Personen in einer Gottheit“ nur rein

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. S. 264.

<sup>2)</sup> Vgl. Geijer: A. A. S. 209, 210, 238.

Die Aufklärungsgedanken (vgl. Locke), daß die individuelle Vernunft ein privates Urteil über die christlichen Wahrheiten gebe, die sich als geoffenbarte darbieten, leben trotz allem hier bei Geijer fort.

religiös deuten will <sup>1)</sup>). Beinahe macht er die oberflächlichen Worte des orthodoxen Mosheim auf seine eigenen Gegner verwendbar: „At multi tamen tam exordes sunt, tam hebetes et malitiosi, ut putent ipsam veritatem sublatam esse, si antiqua et communia vocabula tollantur, quibus veritas semper fuit proposita . . . . Qui vero existimant, neminem pro christiano haberi posse, nisi haec vocabula admittat, hi falluntur“ <sup>2)</sup>). Er meint den Kern der kirchlichen Dogmenbildung hochzuhalten, wenn er eine Verschiedenheit der Handlungen (actiones internae) innerhalb des göttlichen Wesens aufrechterhalten will <sup>3)</sup>). Immer wieder zeigt doch Geijer in diesen Schriften, daß er als Theoretiker nur ein religionsphilosophisches, nicht ein dogmatisches Interesse hat <sup>4)</sup>).

Die Kommentare zu der christlichen Glaubenslehre sind hier sporadisch, kurz und nicht systematisch ineinandergeschlossen. Durch das Denken will er Freiheit für den Christenglauben gewinnen. Wenn nur diese Freiheit da ist, kümmert er sich nicht über die besonderen „Loci“. Seine Philosophie will mitten im Menschenleben beginnen. Seine Theologie will nicht nur mitten im Menschenleben beginnen, sondern sich auch vollenden.

Seine Theologie hat den großen Fehler, daß sie zuviel seine Theologie, zu wenig die Theologie der geschichtlichen Offenbarung ist und daß er in den Dogmen der Christlichen Kirchen liest, was seinen philosophischen Gedanken am meisten entspricht. Es ist nicht ein demütiges Lauschen, er fühlt sich Prophet, welcher Gottes Wort, wie er es aufgenommen hat, dem Volke überbringt. Der Rationalismus hat auch seine Theologie geschwächt. Seine Philosophie ist statt „ancilla“ die „magistra“ seiner Theologie geworden.

Doch war seine Theologie wirklich Gottesdienst, ein Suchen Gottes.

---

<sup>1)</sup> Eine Fußnote, in der 2. Aufl. von „Thorild“ ausgeschlossen, motiviert näher seine eigene Auffassung. „Es gibt nur einen dreifaltigen Gott — jede Person in der Gottheit ist selbst Gott — dann ist jede Person in der Gottheit selbst dreieinig . . . Die Trinität gehört der Offenbarung Gottes in der Zeit, nicht zu dem ewigen Wesen.“ Geijer: A. A. Bd. II S. 210.

<sup>2)</sup> Mosheim: Elementa Theologiae Dogmaticae. Edition 3. S. 310.

<sup>3)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 131, 237, 267.

<sup>4)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 244, 132, 140, 166, 261.

„Ich meine übrigens: die Hauptsache in jedem Christentum ist, Gott in und durch Christus kennen zu lernen“<sup>1)</sup>). So oft er Kritik an den damaligen dogmatischen Auffassungen übt, ist dieses praktische religiöse Interesse immer *primus motor*. Eine nur juristische Deutung der Versöhnungstheorie Anselms lehnt er oft ab, einmal mit dem Risiko, schikaniert und vor Gericht gerufen zu werden. Die Gegner behaupteten, daß der gelehrte Professor die Versöhnung leugnete. Durchaus nicht, antwortete er, immer nur einen falschen Begriff davon, der leicht zu dieser falschen Vorstellung führen kann, ob der Gott, der selbst versöhnt ein anderer wäre als der Gott, der versöhnt wird<sup>2)</sup>). Christus ist ihm deshalb der wahre, menschgewordene Gott, der die Welt mit sich selbst versöhnt<sup>3)</sup>). In Deutschland sollte später Ritschl und in Schweden Waldenström<sup>4)</sup> — beide aber nicht aus denselben Gründen wie Geijer — „subjektive“ Versöhnungstheorien aufstellen.

Die theologische Hauptlinie Geijers ist die suprarationalistische, welche Gottes übernatürliche Offenbarung anerkannte, ohne doch die Konsequenzen dieses Glaubens zu ziehen. Es gehört zur Lebendigkeit seiner Persönlichkeit, daß er auch auf dem theologischen Gebiet sowohl in konservativer als auch in liberaler Richtung gedeutet worden ist<sup>5)</sup>).

Wie wir gesehen haben, ist die Philosophie des jungen Geijers als ein intuitivistischer Empirismus zu betrachten<sup>6)</sup>). Seine Erkenntnistheorie ist originell und scheidet sich in mancher Hinsicht von derjenigen Kants und Schellings und

<sup>1)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 244.

<sup>2)</sup> Geijer kann sich auf hervorragende Theologen seiner Zeit stützen. So schreibt z. B. Doederlein: „*Equidem ex quo coepi verborum ideas secernere a sonis vocum, atque in institutione puerili in id maxime incubui, ut in ea non tam memoriae in vocabulis addiscendis, quam iudicii in rebus tenendis ipsaque veritate cognoscenda exercitium quaererem, frequentibus exemplis edoctus sum, vix posse, quacumque demum cautione utaris, opinionem de consilio quodam trium deorum penitus ab animis prohiberi, illis maxime, qui audita intelligere, ac trium personarum certam ideam infirmare apud se allaborant.*“ Doederlein: *Institutio Theologi Christiani*. 6. Aufl. S. 434.

<sup>3)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 238.

<sup>4)</sup> Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung*. Bd. III S. 167 ff.

Waldenström: *Die Glaubenslehre der Bibel*. S. 3, 5.

<sup>5)</sup> Vgl. Borelius: A. A. S. 213 f. Atterbom: A. A. S. 218—229.

<sup>6)</sup> Geijer: A. A. Bd. II S. 223—225. Vgl. Landquist: A. A. S. 287.

von der des romantischen Idealismus. Kant blieb im Phänomenales stecken<sup>1)</sup>. Geijer behauptet immer, daß jede Erkenntnis in gewisser Weise wirkliche Realitäten, das Ding an sich, erreicht. Die Geschichte hat ihn zu diesem Standpunkt geführt. Auch Schellings Identitätsphilosophie gegenüber ist er erstaunlich selbständig<sup>2)</sup>. Immer wieder sucht er den Pantheismus des Lehrvaters zu überwinden, indem er — wie oben bemerkt ist — ihn realistisch deutet. Er vermißt bei Schelling wie bei Jacobi einen lebendigen Begriff des sich selbst offenbarenden Gottes<sup>3)</sup>. Schelling spricht freilich unterdessen Worte, die als Anknüpfungspunkte dieser Bestrebungen Geijers scheinen müssen: „Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Rätsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt sein möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt, und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoß, sondern ging hinaus unter den freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Tiere, ob sie ihm keine Kunde geben könnten von dem verborgenen, unerforschlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannte Menschen, Stämme und Völker, nach Zeichen oder geschichtlichen Spuren dieses Wesens zu forschen“<sup>4)</sup>.

Geijer meint, diese Worte seien sicher schön und treffend, aber sie stellen ihn nicht zufrieden. Nicht die Pflanzen und die Tiere, die Sterne und die Berge geben ihm die Antwort, die er sucht. Auch nicht der Mensch und die ganze Welt

<sup>1)</sup> Kant: A. A. S. 191.

<sup>2)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 201.

<sup>3)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 223.  
Schelling: A. A. S. 222, 223.

Vgl. Jacobi: Werke. Bd. II S. 40.

<sup>4)</sup> Schelling: Denkmal der Schrift Jacobis. Sämtliche Werke. Upsalae-  
ditionen XI. S. 281.

geben ihm eine solche. Der persönliche Gott wird nur durch sich selbst in der Offenbarung erkannt. Geijer beurteilt den Standpunkt Schellings als ein Schwan-ken zwischen der Bejahung und Verneinung dieses Satzes: es gibt keinen menschlichen Erfinder dieses Gedankens<sup>1)</sup>.

Mit Erlaubnis ist es falsch, wenn Erdmann behauptet, daß Geijer in diesen Jugendschriften keine selbständige Position gegen Schelling gewonnen hat. Geijer zieht die letzten Konsequenzen aus der Philosophie Schellings<sup>2)</sup>. Er sagt später in den Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit: „Keine Philosophie verdient diesen Namen, wenn sie nicht ebenso Realismus wie Idealismus ist“<sup>3)</sup>.

Nach Schelling hat Gott selbst und die Persönlichkeit im übrigen immer einen Naturgrund. Schon der junge Geijer macht so den Begriff der Realität gültig als Grund des geschichtlichen Geschehens: „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ist ihr Körper“<sup>4)</sup>. Der reife, spätere Standpunkt ist schon als Keim vorhanden. Geijers Originalität als Religionsphilosoph ist schon in den Jugendschriften offenbar: Er hat die richtigen Bestrebungen in der alten, oft so streng beurteilten „Sens commun-Philosophie“ geschätzt.

Obgleich er Jünger der neuen Strömungen ist, hat er doch immer seinen Lehrern gegenüber saubere und gesunde Kritik geübt. Wie wir oben gesehen haben, öffnet er neue Wege durch seine Bestimmung des Sinnes als Offenbarungsorgan des Persönlichkeitslebens überhaupt, als Auffassung von Einheit und Ganzheit. Der einzige Geijerforscher, der klaren Blick für diese Tatsache gezeigt hat, ist bisher Landquist. Richtig und schön sagt er in seiner Biographie: „Geijer repräsentiert die Philosophie der gesunden Vernunft in ihrem Übergang zu einer höheren, auf erkenntnistheoretischen Untersuchungen aufgebauten

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geijer: A. A. Bd. II S. 224.

<sup>2)</sup> Erdmann: A. A. S. 56.

<sup>3)</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit. Bd. II S. 4.

<sup>4)</sup> Geijer: A. A. S. 179.

Lehre von dem Organ der Erkenntnis und von dem Inhalt der Erkenntnis: die Intuitionsphilosophie" <sup>1)</sup>).

Wahrlich ist Geijer ein Vorläufer von Bergson und den neuesten Erkenntnistheoretikern, die Kants Phänomenalismus zu überwinden streben, und die wieder zu „les données immédiates de la conscience“ zurückkehren. Deshalb hat der junge Geijer auch durch seine Schriften über die große Frage vom Verhältnis zwischen Religion und Philosophie etwas zu bieten <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Landquist: A. A. S. 300 f.

<sup>2)</sup> Vgl. nächstes Kap.



## IX. Zusammenfassende Bemerkungen

Wir haben die Entwicklung des jungen Geijer als Religionsphilosoph genetisch darzustellen versucht. Durch kritische Bemerkungen, mitten in der Darstellung seiner eigenen Ideen und ihrer Bedingtheit der ästhetischen und philosophischen Lehrväter Geijers, haben wir vielleicht unsere eigene Einstellung zu der Anschauung des Philosophen nicht ganz und gar unterdrücken können. Unsere Aufgabe haben wir doch mehr als eine objektive, auf umfassendem Quellenmaterial ruhende, historisch-philosophische Darlegung seines inneren und äußeren Entwicklungsganges gefaßt, als eine subjektive Auseinandersetzung mit den entwicklungsfähigen und sich stetig hinsichtlich der **Ausdrücke** wechselnden Positionen des wachsenden jungen Religionsphilosophen. Die speziell schwedische Neugestaltung des deutschen Materials durch die Forschung Geijers haben wir in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder gestreift. Geeignet ist vielleicht nun am Ende der Untersuchung sowohl eine kurze Zusammenfassung des Neuen in dem System Geijers als auch einige zusammenfassende Bemerkungen betreffs seines Verhältnisses zu den kontinentalen Lehrvätern zu geben.

Der führende Begriff seiner Spekulation ist die **Persönlichkeit**.

**Persönlichkeit** = Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Daraus folgt mit Notwendigkeit ein ähnlicher Satz:

**Persönlichkeit** = Bewußtsein und Wille.

Der Gegenstz zu dem „Ich“ als Bewußtsein und Wille ist — wenn man die empirischen Zeugnisse, daß Bewußtsein nur von Bewußtsein erweckt werden kann, wie ja auch ein Willensakt nur von der Erregung durch einen **anderen Willen** erweckt wird, nicht verleugnet!! — also nicht ein „Nicht-Ich“ sondern ein **anderes „Ich“**!

So wird für Geijer **Persönlichkeit** eine ursprüngliche **Duplicität**. Wie der „Dualismus“ also in diesem Prinzip gegeben ist, so tritt doch der „Monismus“, die Lehre von Einheit und Identität, mehr hervor. Alle Gedanken müssen sich überhaupt innerhalb derselben Einheit wissen

— sonst wären sie für einander nicht greifbar und verständlich. In jeder äußeren Kommunikation zwischen vernünftigen Wesen kennen sie sich und begegnen einander gerade in demselben gleichzeitigen, doppelseitigen und simultanen Akt. Dieser ist für Geijer das größte Wunder des Menschenlebens. Nur die Analyse dieses Wunders, also die Analyse des Begriffes der Persönlichkeit, kann wirklich zu einer ursprünglichen Synthesis — eine wirkliche Synthesis a priori von Intelligenz und Intelligenz, gleichzeitig getrennte und mit einander identische — hervordringen. Geijer glaubt auf diese Weise, wie wir mehrmals im vorigen gesehen haben, den intellektuellen Pantheismus beurteilt zu haben. In dem Pantheismus ist nämlich das Absolute nur Allpersonifikation und wird nichts weiter; denn es ist in sich selbst unpersönlich. Selbstverständlich kann es deshalb nicht in seinem Resultat manifestieren, was es seinem Prinzip gemäß ist — nämlich Persönlichkeit! Es sollte denn ein Denken ohne Denken, ein Wille ohne Wille, ein Subjekt-Objektivität ohne Subjekt sein! !

Deshalb will Geijer mit der Persönlichkeit beginnen. Macht man es nicht, meint er, drängt man niemals an sie heran. Der persönliche Gott ist folglich der Grund der Spekulation Geijers. Da aber Persönlichkeit ohne Duplicität nicht denkbar ist, kann man allein den Gott als Ausgangspunkt des Denkens haben, der von Ewigkeit her gegen sich selbst sein gleichgöttliches Ebenbild gesetzt hat. Geijer kann diese Auffassung so klar und schroff ausdrücken: „Gott ist nicht nur; sondern Gott in Gott ist — in immer derselben Identität und Duplicität — Vater und Sohn in der Einheit des Geistes“ <sup>1)</sup> ).

Wie verhält sich nun der Begriff des persönlichen Gottes zu den Menschen? Diese Frage ist, wie wir im achten Kapitel gesehen haben, für Geijer die Grenzscheide zwischen Philosophie und Theologie. Da keine Persönlichkeit als isoliert denkbar ist, andererseits aber auch alle Intelligenzen in ihrer Wirklichkeit nicht in jeder Intelli-

---

<sup>1)</sup> Geijer: Gesammelte Werke. Bd. X S. 413. Edition. Stockholm 1929.

genz sein können, muß Geijer diese Position einnehmen: Sie können wenigstens in ihrer Möglichkeit dort sein. Der Versuch des Idealismus eine andere Intelligenz zu konstruieren ist somit gescheitert. Wahrlich liegt nach Geijer das Verhältnis zwischen Intelligenz und Intelligenz seiner Möglichkeit nach in jeder Intelligenz — seiner Wirklichkeit nach aber, also realiter, muß dies Verhältnis erfahren werden. Der lebendige Gott kann, wie alles Persönliche, erfahren werden. Das Ziel des Menschenlebens ist folglich, die Möglichkeit des Wesens Gottes, die in jeder Intelligenz liegt, zur vollen Realität zu bringen. Dies geschieht aber nur, wenn der lebendige Gott sich erfahren läßt, das heißt, wenn Er sich offenbart.

Als Ästhetiker und Philosoph, wie auch später als Historiker, will Geijer — wie wir im Vorigen gesehen haben — mit dem Grundfaktum der Offenbarung immer rechnen.

Zu diesen Ansichten ist Geijer durch stetige Konfrontation mit den zu seiner Zeit schon überwundenen oder noch aktuellen Philosophen gekommen. Die Darlegungen in seinen Jugendschriften hat uns dies offenbart. Einige zusammenfassende kritische Bemerkungen seien hier am Platze.

Seinen religiösen Glauben am lebendigen Gott will er immer wissenschaftlich durcharbeiten. Die Aufklärungsphilosophie ist sein erster Feind. Wird Gott nur *Deus ex machina*, dann macht man ihn eigentlich nur zum Objekt. Dieser Gottesbegriff enthält einen Widerspruch. Wird Gott als Objekt gefaßt, so ist er ja schon von einem Subjekt bedingt und hebt sich auf diese Weise als der Absolute auf. Das höchste Prinzip kann man auch auf diese Weise entbehren. Wie Cartesius die innere Welt aus sich selbst erklären wollte, so machte auch Spinoza mit der Äußeren denselben Versuch, wenn er fragte: Ist nicht all das Absolute die Substanz? Aus dem Dualismus zwischen dem Geistigen und dem Körperlichem, mit Gott als Komplement für beide, aus diesem Dualismus, in dem die Philosophie hineingeraten war, sucht der junge Geijer zuerst bei Leibniz Hilfe. Der Intellektualismus und die Monadenlehre Leibniz' stellen einen Versuch dar, die innere Welt als selbständig zu indizieren. Die Monaden oder die intelligenten Atome

setzen eine höchste Intelligenz voraus. Geijer glaubt bei Leibniz die Göttlichkeit nur als Komplement, das auch bei ihm zum Deus ex machina führt, also nur die überwundene Philosophie wiederzufinden.

Kants Bedeutung besteht ja darin, daß er immer wieder die große, erkenntnistheoretische Frage gestellt hat: wie verhält sich das erkannte Objekt zum erkennenden Subjekt? Hier antwortet Geijer: Das Objekt ist so vom Schöpfer geschaffen und gegeben, daß es sich wirklich für das wahrnehmende Subjekt eröffnen kann. Die Außenwelt ist eine Realität. In dieser realen, empirisch erkennbaren Wirklichkeit sind die Prinzipien und die Gesetze des göttlichen Schöpfergedankens fest verankert. Der philosophische Idealismus ist falsch; denn er versucht immer durch Verneinung der Erkennbarkeit des Dinges an sich, die Wirklichkeit auf das Selbstbewußtsein und dessen Modifikationen zu reduzieren. Nach Geijer dagegen ist das Absolute nicht nur in der Erforschung des Selbstbewußtseins zu finden, sondern durch die sinnliche Außenwelt, die der Mensch durch die Erfahrung aufzunehmen und mit der Vernunft zu bearbeiten hat. Dadurch wird eigentlich die universelle Wirklichkeit des Gottesgedankens allein dem Menschen, als einem sinnlich-vernünftigem Wesen, erschlossen. Der Erkenntnisvorgang hat deshalb für Geijer zwei gleiche und notwendige Momente. Zuerst muß die gottgegebene Vernunft von allen niederen Affekten gereinigt werden, um so kapabel zu werden, die wahre Wirklichkeit aufzunehmen. Dann tritt aber durch Empirie die Außenwelt selbst (das Ding an sich) realiter und adäquat in den Bereich menschlicher Erkenntnis.

So hat Geijer die schwedische Philosophie, die später durch Boström, Sahlin, Wikner, Norström streng personalistisch ausgeführt werden sollte, zu der Einsicht gebracht: Das Problem der Philosophie läßt sich nicht innerhalb der alltäglichen Erkenntnis lösen. Die Vertiefung in das Selbstbewußtsein führt zum reinen Absoluten, zu der Entdeckung, daß uns das Gottesbewußtsein und ein reales Verhältnis zu einer wirklichen Außenwelt gegeben sind. Hier hört der Antagonismus zwischen Realismus und Idealismus auf, denn das Absolute muß ja auch das höchste Reale sein. Mit

Schiller und Schelling, deren Standpunkte wir in dieser Untersuchung immer wieder mit dem Geijers konfrontiert haben, will er also die Lösung des größten Problems der Philosophie innerhalb des Bereichs des Unendlichen placieren. Das menschliche Bewußtsein ist ihm jedoch ein Rätsel. Dies aber kann nur im göttlichen Bewußtsein und in der Relation zu einer wirklichen Welt seine Lösung finden. Die Philosophie endet, wie sie beginnt, mit der Persönlichkeit, und ihre Methode wird empirisch-vernünftig.

Daß die Probleme der Geschichte sich bei näherer Betrachtung als identisch mit denen der Religionsphilosophie enthüllen, sucht der Historiker Geijer unter Polemik mit Herder, Hegel und den Brüdern Schlegel in seinen späteren, geschichtlichen Schriften nachzuweisen. Da seine nationale Bearbeitung der Grundgedanke dieser Geschichtsphilosophen nicht in den Rahmen unseres Themas gehört, aber für eine Untersuchung über den reifen Geijer als Geschichtsforscher interessant wäre, müssen wir uns mit den zusammenfassenden Andeutungen, die schon erwähnt sind, über das Verhältnis Geijers zu den früher erwähnten großen, deutschen Denkern zufrieden geben.

# Erfolg

1. Als frommer, christlich erzogener und als innerlicher Liebhaber der Natur, fiel es Geijer leicht, die übernatürliche Offenbarung als ein Supplement der natürlichen aufzufassen. Vom Anfang an ist seine Erkenntnistheorie in der Weise gestaltet, daß uns Gott so geschaffen hat, daß wir die Wahrheit und die Wirklichkeit durch ein Zusammenwirken der Vernunft und der Empirie kennen lernen können.

2. Durch Kant, Fichte, Schiller und Schelling wird er allmählich in seinem Wahrheitssuchen gezwungen zu den philosophischen Streitigkeiten seiner Zeit Stellung und Partei zu nehmen. Zuerst kommt er in seinen Ausdrücken der Erkenntnistheorie Schellings und der ästhetisch-pädagogischen Meinung Schillers sehr nahe. Doch sucht er immer den Kriticismus Kants und den reinen Idealismus der Nachfolger Kants durch eine Erkenntnistheorie, die die Erkennbarkeit der wirklichen, äußeren Welt anerkennt, zu überwinden.

3. Seine Erkenntnistheorie, die — obwohl niemals klar und logisch widerspruchsfrei formuliert — in seinen philosophischen Hauptschriften, zum Beispiel „Thorild“ und „Geschichte des Menschen“, sich doch ziemlich deutlich fixieren läßt, ist als intuitiver Empirismus zu bezeichnen.

4. Die auf diese Erkenntnistheorie aufgebaute sogenannte Persönlichkeitsphilosophie, die Lehre von einem Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen einem sich frei mitteilenden „Du“ und einem empfangenden „Ich“, hat sowohl seine Geschichtsbetrachtung als auch die spätere „schwedische Philosophie“ wesentlich beeinflußt.

---

## Quellen und Literatur

Die im II. Kap. gegebene, vollständige Bibliographie der Originaldrucke Geijers eigener Schriften wiederhole ich nicht hier.

Adlersparre, G. A.: Anteckningar om bortgångna samtida. Stockholm 1859.

Afzelius, A. A.: Minnen. Stockholm 1901.

Almquist, C. J. L.: Sveas sorg. Jönköpingsbladet den 4 Maj. 1847.

Almquist, Helge.: A. v. Hartmannsdorffs personlighet och tidigare politiska bana. Historisk Tidskrift 1916—1917.

Andraee, Tor.: Mystikens psykologi. Upsala 1926.

Atterbom, P. D. A.: Rektorsprogram. Upsala 1847.

Augustinus, Aurelius.: Ausgewählte Schriften. Kempten 1873.

Berg, Fridtjuf.: Geijer som uppfostringstänkare. Svensk Läraretidning 1897 Nr:is 15—18; 20—21.

Blanck, Anton: Geijers götiska diktning. Stockholm 1918.

Borelius, Hilma: Die nordischen Literaturen. Berlin 1817.

„ E. G. Geijer åren före avfallet. Lund 1909.

Boström, Chr. J.: Skrifter, von H. Edfeldt herausgegeb. Upsala 1883.

„ De nexu rerum cum Deo ex ratione pantheismi. Upsala 1827.

„ Satser om lag och lagstiftning. Upsala 1845.

„ Grundlijer till den filosofiska statslärans propedeutik. Upsala 1845.

„ Grundlinjer till den filosofiska statslärans Upsala 1859.

„ Föreläsningar i religionsfilosofi. Von Ribbing herausgegeben. Stockholm 1885.

Bring, Ragnar: Dualismen hos Luther. Stockholm 1928.

Böök, Fredrik: Inledning till Geijers Minnen. Stockholm 1915.

Cartesius, René.: Meditationes de prima philosophia. Amsterdam 1641.

„ Principia philosophia. Amsterdam 1644

„ Traité des passions de l'âme. Paris 1650.

Cullberg, John.: Samuel Grubbe. Upsala 1926.

- Dahlgren, Lotten.: Ransäter. Stockholm 1905.
- „ Ur Ransäters familjearkiv. Stockholm 1907.
- „ Grannarna på Kungsängsgatan. Stockholm 1914.
- „ Patron Carl. Stockholm 1914.
- Denifle, H.: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. I—III, 2. Aufl. Mainz 1904—1909.
- Dilthey, W.: Leben Schleiermachers. I. Berlin 1870.
- Dietrichson, L.: Inledning i studiet af Sveriges literatur. Köpenhamn 1862.
- Dunkmann, D.: Der Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Abhängigkeit von Kant. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 151. Bd. 1913.
- Ebbinghaus, Julius: Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel. Leipzig 1910.
- Ekmark, Ulrik.: Lefnad, beskrifven af honom själf. Strängnäs 1837.
- Emerson, Ralph Waldo.: The Works of —. London 1920.
- Erdman, Nils.: E. G. Geijer. Stockholm 1897.
- Falckenberg, Rickard.: Geschichte der neueren Philosophie. Siebente Aufl. Leipzig 1913.
- Fairbairn, A. M.: The Philosophy of the christian Religion. Second Edit. Oxford 1902.
- Fichte, J. G.: Die Bestimmung des Menschen. Ed. F. Medikus 1910.
- „ Människans bestämmelse, von O. Möller übersetzt. Stockholm 1923.
- „ Inledning till vetenskapsläran och vägen till ett saligt liv. Übersetzung. Stockholm 1916.
- Ficker und Hermelink.: Handbuch der Kirchengeschichte. Tübingen 1929.
- Frick, H.: Romantik und Realismus im Kirchenbegriff. Tübingen 1930.
- Fries, E. M.: Inträdestal. Svenska Akademiens handlingar. 1796.



- Frunck, G.: Atterbom och Geijer efter avfallet. Samlaren 1888.
- Fryxell, Anders.: Bidrag till Sveriges litteraturhistoria. Stockholm 1860—1862.
- Geijer, Erik Gustaf.: Samlade skrifter. 1849—1855, mit einer Lebenszeichnung von Knut Geijer und einer Einführung in die musikalische Tätigkeit Geijers von Adolf Lindblad.
- „ Samlade skrifter. 1875—1877, mit Lebensbeschreibung von J. Hellstenius.
- „ Samlade skrifter, von Landquist herausgegeben. 1923.
- „ Människans historia, von Ribbing herausgegeben. Stockholm 1856.
- (Vgl. die vollständige Bibliographie der Originaldrucke im II. Kap.)
- Girsecke, H.: Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 33. Bd. 5. Hft. Gütersloh 1930.
- Glover, T. R.: Den historiske Jesus. Übersetzung. Stockholm 1922.
- Göransson, N. J.: Undersökning av religionen. Upsala 1904, 1906.
- „ Gudförhållandets kristologiska grund. Upsala 1911.
- Goethes Werke, von Rudolf Steiner herausgegeben. Stuttgart 1897.
- Göthe, G.: Porträtt af Geijer. Ord. och Bild. 1910.
- Grisar, Hartman.: Luther I—III. Zweite Aufl. Freiburg in Breisgau 1911.
- „ Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation. Freiburg in Breisgau 1921.
- Guericke, Heinrich.: Allmän christlig Symbolik I—II. Übersetzung. Stockholm 1847.
- Hamilton-Geete, Anna.: I solnedgången I—IV. Stockholm 1910—1914.
- Harnack, Adolf.: Das Wesen des Christentums. Tübingen 1900.

- Harnack, Adolf.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vierte Aufl. I—III. Tübingen 1909—1910.
- „ Religiös tro och fri forskning. Übersetzung. Stockholm 1913.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.: Förnuftet i historien. Übersetzung. Stockholm 1919.
- Heim, Karl.: Glaube und Denken. Leipzig 1932.
- Herders Werke, von Heinrich Meijer herausgegeben. Stuttgart 1897.
- Herder, Johan Gottfried.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga und Leipzig 1785.
- Herrmann, Wilhelm: Die Metaphysik in der Theologie. Halle 1876.
- „ Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879.
- „ Der Begriff der Offenbarung. Gießen 1885.
- „ Ethik. Tübingen und Leipzig 1901.
- Hjärne, R.: Från det förflutna och det närvarande. Västerås 1879.
- Hollander, S. A.: Minne af E. G. Geijer. Stockholm 1869.
- Huonder, Anton.: Zu Füßen des Meisters. Freiburg in Breisgau 1917.
- Kant, Immanuel.: Kritik der reinen Vernunft, von Kehrback herausgegeben (Reclam).
- „ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von K. Schults herausgegeben (Reclam).
- „ Grundläggning till sedernas metafysik. Übersetzung. Stockholm 1920.
- Kattenbusch, F.: Von Schleiermacher zu Ritschl. Leipzig 1892.
- Knös, Tecla.: Fotografier af det forna Upsalalivet. Upsala 1864.
- Kähler, Martin: Die Wissenschaft der christlichen Lehre I—III. Erlangen 1883.
- Landquist, John.: Erik Gustaf Geijer. Stockholm 1923.
- „ Erik Gustaf Geijers brev till hans fästmö. Stockholm 1921.

- Leser, Hermann: Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig 1911.
- Lessings Sämtliche Schriften, von Karl Lachmann herausgegeben. Berlin und Leipzig 1924.
- Lilljebjörn, Knut.: Hågkomster af forna dagars tänkesätt, seder och bruk i min födelseort. Örebro 1862.
- Lilljebjörn, Henr.: Hågkomster från ungdomen. Örebro 1865.
- „ Fortsättning på hågkomster från ungdomen. Västerås 1867.
- „ Ett och annat. Upsala 1873.
- „ Spridda minnen från forna dagar. Upsala 1874.
- Lilljecrona, C. W.: Bakom riksdagens kulisser. Stockholm 1917.
- Lindroth, Hjalmar.: Schleiermachers religionsbegrepp. Upsala 1926.
- Lippert, Peter: Die Kirche Christi. Freiburg in Breisgau 1931.
- „ Die Weltanschauung des Katholizismus. Freiburg in Breisgau 1931.
- Locke, J.: An Essay concerning human understanding. Oxford 1670.
- „ Tankar om uppfostran. Översättning. Stockholm 1910.
- „ The Reasonableness of christianity. London 1692.
- Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906.
- Lucas, Joseph: Leben mit Jesus. Limburg 1928.
- Luthers Werke, Weimarer Ausgabe 1883—1900.
- „ Leipzig 1905.
- Malmström, Bernhard Elis.: Grunddragen av svenska vitterhetens historia. Stockholm 1868.
- Marcus, C. D.: Geijers lyrik. Stockholm 1909.
- Molin, Adrian.: Geijer och Amalia von Helwig. Ny Tidning 1904.
- „ E. G. Geijer och Anna Lisa Lilljebjörn. Ord och Bild. 1913.
- „ Geijerstudier. Göteborg 1906.

- Montgomery-Silverstolpe, Malla.: Memorarer I—IV. Stockholm 1908—1911.
- Norström, Vitalis.: Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien? Göteborg 1898.
- „ Naturkunskapens självbesinning. Stockholm 1907.
- „ Religion och tanke. Stockholm 1912.
- Nyblaeus, A.: Den filosofiska forskningen i Sverige. Lund 1881.
- Nyblom, Carl Rupert.: Några Geijersminnen, in Estetiska studier II. Stockholm 1884.
- Nygren, Anders.: Den metafysiska filosofiens betydelse för religionsvetenskapen. Bibelforskaren 1918.
- „ Det religionsfilosofiska grundproblemet. Bibelforskaren 1919—1921.
- „ Religiöst apriori — dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser. Lund 1921.
- „ Religionen såsom „Anschauung des Universums“ hos Schleiermacher. Lund 1923.
- Palmblad, V. F.: Recension af Litteratur-Bladet, Svenska Litteratur-Föreningens Tidning. 1838 N:o. 42.
- „ Michelet, Lamartine och Geijer. Läsning för bildning och nöje. 1—2 1847—1848.
- Pesch, Christian: Praelectiones Dogmaticae. Freiburg in Breisgau 1915.
- Reuterdaahl, Henrik.: Recensioner af Valda smärre skrifter. Studier, kritiker och notiser. 1843 N:o. 13.
- Ritschl, Albrecht: Theologie und Metaphysik. Zweite Aufl. Bonn 1887.
- Schellings Philosophie. Deutsche Bibliothek in Berlin 1918.
- Schelling, F. W. J. von: Methode des akademischen Studiums, von Otto Weiß herausgegeben. Leipzig 1911.
- Scheler, Max: Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1917.
- Schillers Werke, von R. Boxberger herausgegeben. Berlin und Stuttgart 1897.

- Schlegel, Friedrich von: Livets philosophie. Übersetzung. Stockholm 1834.
- Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, von Rudolf Otto herausgegeben. Berlin. 1920.
- „ Monologen. Eine Neujahrsgabe 1800, kritisch herausgegeben von F. M. Schiele. Berlin 1902.
- „ Der christliche Glaube. Sechste Ausgabe. Berlin 1884.
- Schück, Henrik.: Ur gamla papper. Stockholm 1902.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte I—IV. Dritte Aufl. Leipzig 1907.
- „ Die Theologie Johannes Duns Scotus. Leipzig 1900.
- Skredsvik, Kåre.: Die Weltanschauungsfragen in der Religion. Upsala. 1931.
- „ Svenska kyrkans nuvarande kris. Stockholm 1931.
- Snellman, J. W.: Samlade arbeten. Helsingfors 1892.
- Spinoza, Baruch.: Etik. Übersetzung. Stockholm 1922.
- Stavenow, Ludwig.: Den moderna vetenskapens genombrott i svensk historieskrivning. Göteborg. 1913.
- S. Thoma Aquinatis Summa Theologica. Taurini MCMXXVIII.
- „ Summa contra gentiles. Reimpressio XVIII stereotype Taurini MCMXXVIII.
- Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. 1930. Freiburg in Breisgau 1930.
- Stöckl, A.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie I—II. Leipzig 1885.
- Sundblad, J.: Upsalalif. Stockholm 1884.
- Söderblom, Nathan.: Från Geijers ungdom .Stockholm 1906.
- Tenmann, Edvard.: G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. Tartu 1931.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919.
- Wahlström, Lydia.: E. G. Geijer. Stockholm 1907.

Vannérus, Allen.: Metafysik. Lund 1914.

„ Religionen och övervärlden. Stockholm  
1928.

Windelband, Wilhelm: Geschichte der neueren Philosophie  
I—II. Leipzig 1919.

Wollheim und Chevalier de Fonseca: Die National-Literatur  
der Skandinavier III.  
Berlin 1876.



# STELLINGEN

## I.

Cartesius hat die schwedische Philosophie besonders in zwei Beziehungen beeinflußt: durch seine Betonung des unmittelbaren Wirkens Gottes auf den Menschen und durch seine hohe Wertschätzung der menschlichen Würde.

## II.

Kants Kritizismus ist niemals in Schweden von derselben Bedeutung wie in Deutschland geworden, sondern ist im schwedischen Denken von einer Erkenntnistheorie besiegt, die die Möglichkeit einer realen Kenntnis des Wirklichen anerkennt.

## III.

Rousseau ist in seiner Verneinung des Bösen beim natürlichen Menschen und in seinem strengen Urteil über die Gesellschaft, die doch ein Kollektivum dieser natürlich so guten Menschen wäre, ganz inkonsequent.

#### IV.

In seinen ersten philosophischen Schriften zeigt Geijer in erkenntnistheoretischer Hinsicht, welch großen Einfluß Schelling auf ihn gehabt, ohne daß er jedoch seine Selbständigkeit verloren oder seinen Empirismus aufgegeben hat.

#### V.

Durch sein Studium der Geschichte ist Geijer in seinem Empirismus gestärkt.

#### VI.

Trotz der größeren systematischen Kraft Boströms hat er durch seine platonisierende Betonung der mentalen Funktionen als der höchsten des vernünftigen Wesens den Persönlichkeitsbegriff Geijers seines Reichtums und seiner Mannigfältigkeit beraubt.

#### VII.

Willian James' Behauptung in seinem Buch „Pragmatism“, daß die Wahrheit eines Urteils von dessen praktischer Verwendbarkeit abhängt, ist falsch.

#### VIII.

Die Phantasie ist keine geistige Funktion bei dem Menschen; kann aber durch ihre vermittelnde Stellung zwischen Leib und Seele in der Erziehung für geistige Zwecke dienstbar gemacht werden.



## **IX.**

**Katholischer Einfluß ist bei den modernen Dichtern Schwedens z. B. Heidenstam und Lagerlöf deutlich wahrnehmbar.**

## **X.**

**Die Bestimmung der Qualität der Religion als „Frieden“, die der frühere Boströmianer Vitalis Nordström in seiner religionsphilosophischen Hauptarbeit „Religion und Gedanke“ (1912) gemacht hat, ist durchaus nicht vollständig.**





